José Alsina

tragedia, religión y mito entre los griegos



nueva colección labor

tragedia, religión y mito entre los griegos



editorial labor, s. a.

José Alsina

tragedia, religión y mito entre los griegos

nueva colección labor

Depósito legal: B. 4924 - 1971 Printed in Spain
Talleres Gráficos Ibero - Americanos, S. A. Provenza, 86 Barcelona

A mi amigo Ramón Moreno,
en recuerdo de unos días ya lejanos

En este libro se recoge una serie de estudios escritos a lo largo de más de diez años. Su contenido versa sobre tres aspectos básicos de la cultura helénica: la literatura trágica, la religión, y el pensamiento y el mito griegos. La interconexión que existe entre estos tres sectores de la Antigüedad helénica salta a la vista. La tragedia se nutre esencialmente del mito; pero, al mismo tiempo, es innegable que la tragedia griega es uno de los documentos más importantes para penetrar en la religiosidad helénica.

En la primera parte abordamos el sentido de lo trágico entre los griegos, con un intento por esclarecer el fondo sociológico e ideológico que presidió el nacimiento y desarrollo de la literatura trágica. Los altibajos evidentes que es posible observar desde Tespis a Eurípides son estudiados a la luz de los profundos cambios políticos y literarios que vivió Atenas, y Grecia en general, a lo largo de más de un siglo decisivo para la historia del espíritu occidental. Capítulos concretos han sido dedicados, por otra parte, a cada uno de los grandes dramaturgos áticos. En esos capítulos abordamos el problema del «sentido» último de la obra de Esquilo, Sófocles, Eurípides, a la vez que se hace un esfuerzo de síntesis para exponer el estado actual de la investigación en el campo de la tragedia. De aquí el considerable número de notas que hemos añadido a cada uno de estos estudios.

En la segunda parte nos ocupamos de la religión y la religiosidad helénicas. Hallará en ella el lector ya estudios de síntesis sobre este importante aspecto de la cultura griega, ya ensayos concretos sobre problemas determinados. Acaso, de entre los valores acuñados por la civilización griega, sea la religión el aparen-

temente más alejado de nuestro speculum mentis *moderno. Por ello era necesario realizar varias calas en este importante campo.*

Finalmente, en la tercera parte abordamos una serie de puntos concretos sobre el mito griego.

Una parte de los estudios incluidos en este libro aparecieron en diversas revistas especializadas (Helmantica, Emerita, Estudios Clásicos, Boletín del Instituto de Estudios Helénicos). *En no pocos casos hemos retocado considerablemente el texto original, dado el lapso de tiempo transcurrido entre su redacción primera y el momento de dar a la imprenta el texto definitivo. Sobre todo, hemos incluido la bibliografía aparecida en los últimos años.*

Quiero agradecer aquí a Editorial Labor el interés y cariño que ha demostrado por mi trabajo, lo que ha permitido que puedan ver la luz, reunidos en un todo, estos estudios dispersos que espero no carecerán de unidad temática.

JOSÉ ALSINA

Indice de materias

primera parte

Sobre el sentido de la tragedia griega

1

Papel de la política en la tragedia arcaica

Literatura y sociedad

El tratamiento tradicional de la literatura —sobre todo en el campo de la Antigüedad— está viviendo momentos de crisis. El enfoque casi exclusivamente «filológico» que ha dominado durante el siglo XIX y buena parte del XX se ha demostrado insuficiente por unilateral. El estudio de la literatura en lo que tiene de exclusivamente «literario», valga la expresión, necesita hallar un complemento con la aplicación de otros métodos, y, sobre todo, con la búsqueda de un dinamismo que permita comprender el fenómeno literario en sus aspectos genéticos. La investigación de los elementos sociológicos puede, en este punto preciso, contribuir a un conocimiento más completo de la literatura antigua.[1] Ello es comprensible: la literatura es una producción esencialmente social, ya que se dirige a un público sobre el cual, además, trata de influir. Por otra parte, toda obra literaria es el resultado de una serie considerable de fuerzas que han actuado sobre su autor, de modo que sus ideas, su posición social o política tienen que haber influido notoriamente en la génesis y estructuración de su contenido.

La sociología de la literatura, pues, va adquiriendo cada vez más el carácter de una metodología necesaria para la mejor y más completa comprensión del fenómeno literario,[2] y no es ya infrecuente que los mejores tratados de ciencia literaria le consagren importantes capítulos.[3] Sin embargo, se trata de una ciencia

todavía *in fieri,* en la que muchos puntos están aún sin solución satisfactoria. Pero no es sólo eso. Aparte la carencia de tratados monográficos,[4] se echa de ver que la metodología es aún incipiente, falta de una verdadera tradición. Y, lo que es más grave, nos hallamos en presencia de numerosas escuelas que se oponen, no ya tan sólo en puntos de detalle, sino incluso en el concepto de la ciencia sociológica como tal.[5] Hay, sin embargo, un punto que merece nuestra atención, sobre todo en lo que atañe a la literatura griega: se trata de las interrelaciones entre literatura y política.[6] Aquí pisamos terreno bastante firme y ello nos permitirá abordar algunos aspectos interesantísimos de la Antigüedad clásica, y, de modo muy especial, del teatro.

Política y literatura

Que literatura y política son dos fenómenos que a veces se explican mutuamente es un principio que, aunque hoy lo consideramos evidente, no ha sido en todo tiempo aceptado como algo natural.[7] El hecho se debe, indudablemente, a que una buena parte de la literatura alemana se ha desarrollado sin contactos con la política, y, dado el predominio de Alemania en los estudios clásicos durante el siglo XIX, se creyó que lo mismo debía haber ocurrido en Grecia. Y, sin embargo, no es así. No sólo porque la cultura griega alcanza su apogeo y su forma clásica en la estructura de la vida de la polis, sino porque el más profundo conocimiento de la vida helénica ha delatado que esta misma polis vive de una tensión ideológica que nutre la vida espiritual, de la que es un reflejo la literatura. Aparte los ecos políticos que puedan existir en los poemas homéricos;[8] aparte las cuestiones sociológicas que pueda plantear la visión del cosmos que subyace en Homero nos queda, cuando menos, el enfrentamiento de ideologías que se produce en la época arcaica.[9] Bien se trate de la nueva concepción que predica Hesíodo,[10] de los nuevos horizontes que vislumbra la filosofía jónica,[11] o bien de la mentalidad aristocrática dórica, conservadora y militar, enfrentada con la naciente burguesía jónica, la época arcaica es rica en luchas politicosociales y religiosas que cristalizan en los contrapuntos que llamamos apolinismo-dionisismo, aristocracia-democracia, legalismo-misticismo.

Que ya en la época arcaica la literatura ha ido del brazo de la política resulta claro con sólo evocar los nombres de Alcmán, Estesícoro, Solón, Alceo, Píndaro,[12] por no hablar de Tirteo, que

ha plasmado en su elegía una concepción típicamente dórico-espartana, contrapuesta, por ejemplo, a un Mimnermo, a un Arquíloco, o a la literatura filosófica y científica, alejada de lo que constituye la preocupación básica de la comunidad espartana en particular y dórica en general. Que durante toda la historia del espíritu helénico la política ha modificado mitos y leyendas[13] cuyo portavoz era la literatura es un hecho manifiesto y repetidas veces probado y estudiado. Que, en fin, la consideración política de la literatura es postulado básico para comprender, esencialmente, las producciones de todas las etapas de la cultura helénica, es algo que un autor tan poco sospechoso como Jaeger[14] ha sentado como principio básico de sus trabajos. Jaeger, en efecto, ha sido quien, desechando una consideración de la cultura griega exclusivamente estetizante, ha formulado un axioma que creemos no debe perderse de vista so pena de condenar los estudios de literatura y cultura griega a una insuperable esterilidad: «[...] durante largo tiempo se ha visto a los griegos y a su cultura predominantemente desde un punto de vista estético. Pero esto es una grave dislocación del centro de gravedad. Sólo en la polis es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el período primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad». Jamás podemos perder de vista que para los antiguos griegos la vida de la polis —la vida política, en definitiva[15]— englobaba tanto la religión como la política, y, en determinadas perspectivas, incluso la vida familiar. Los dioses, olímpicos y ctónicos, los héroes, están tan íntimamente vinculados a la vida política que para un griego hubiera sido incomprensible la fórmula moderna «separación de la Iglesia y el Estado».[16] De ahí que todo ataque o incluso toda negligencia para con los dioses se hiciera cuestión política;[17] de ahí que las luchas ideológicas revistan un aspecto religioso y que en muchos momentos —por lo menos en la época arcaica y en la clásica— los géneros literarios estuvieran, tanto por su origen como por su significación, íntimamente teñidos de política y de religión.[18]

La política y los inicios de la tragedia

Muchas son las fórmulas que se han aireado para trazar, en un esquema comprehensivo, las diferencias esenciales que distinguen al hombre antiguo del moderno.[19] Debemos a Max Weber la

tesis de que el hombre antiguo es, fundamentalmente, un *Homo politicus*,[20] mientras que los valores económicos son propios del ideal antropológico moderno.[21] Naturalmente, tales formulaciones deben siempre tomarse como lo que son, esto es, como esquemas racionales fruto de una generalización que, aplicada a casos concretos, resulta un tanto inadecuada. No puede decirse, de modo absoluto, que los valores económicos estuvieran ausentes del ideal antiguo, como tampoco debe olvidarse que, en sentido estricto, el carácter político del hombre antiguo vale sobre todo para la época clásica. Si nos atenemos a esta restricción, lo cual es ya mucho, resultan válidas tales fórmulas. Porque lo político como factor integrante de vida no deja de aparecer en el mundo arcaico, y figuras como Tirteo son un buen testimonio de ello. Tampoco hay que olvidar a Solón, que en tantos aspectos anuncia ya al hombre clásico, con su entrega a la vida comunitaria, y que preanuncia algunos rasgos del típico ateniense de la época de Pericles, tal como han sido trazados por Tucídides en pasajes inolvidables. Tampoco debemos olvidar que es en Solón donde —siguiendo las huellas de Hesíodo, que tanto ha influido en el estadista ático— hallamos por primera vez formulada la doctrina de la responsabilidad del hombre en los actos políticos de la comunidad. El es, en suma, el descubridor, en el sentido de Snell, de la responsabilidad política, tan nítidamente formulada en aquellos versos en los que dirigiéndose a sus conciudadanos les dice:

> Y si por vuestra culpa os han ocurrido tamañas desgracias, no acuséis a los dioses.[22]

Es la época clásica —que sin exageración alguna se puede llamar ateniense— un momento importante en la historia de las relaciones entre política y literatura. No es que antes no hubiera existido. Es que ahora, con la aparición de la Democracia, se echan las bases para una acción del individuo que antes era inimaginable. Si hasta ahora los poetas no tenían más remedio que acogerse a la protección de los grandes príncipes —pensemos en el caso de Píndaro que, aunque noble, necesitaba su apoyo—, ahora cualquier ciudadano puede colaborar en la tarea común de la glorificación de la ciudad por medio de la poesía. Desde ahora, el pueblo participa directamente en la ilustración del mismo pueblo. Muchos de los grandes espíritus de la época clásica ateniense pertenecen

a la clase burguesa —un Sócrates, un Sófocles, un Eurípides—, cosa que en la época arcaica hubiera sido, por lo menos en Atenas, imposible.

Largo ha sido, empero, el camino que ha seguido el Atica hasta poder llegar a esta nueva situación. Largo y accidentado. Y no conseguiremos comprender muchos de los fenómenos artísticos del clasicismo si no nos detenemos a examinar el período turbulento que va desde mediados del siglo VII hasta los momentos de entusiasmo que siguen al triunfo sobre Persia. Y, sobre todo, si no nos paramos a examinar las consecuencias que trajo consigo esta victoria. El nacimiento de la Tragedia y de la Comedia se debe, en última instancia, a la lucha entre dos grandes facciones que, con variada virulencia, ha llenado buena parte de los siglos VI y V. Es más, muchos de los rasgos que caracterizan a este tipo de drama se deben también a la impronta que en él ha dejado esta lucha social.

Drama y democracia aparecen, en la historia cultural del Atica, como dos elementos estrechamente vinculados. Con el nacimiento de uno nace, como vamos a ver, el segundo, y cuando de hecho muere la democracia a mediados del siglo IV, muere también el drama, sobre todo la tragedia. El hecho es sintomático y debería darnos que pensar. Y aunque se ha escrito bastante, y bastante bien, acerca de los vínculos entre polis y tragedia,[23] quizá no se han sacado todas las consecuencias posibles de esa relación.

Los comienzos de la historia del Atica son oscuros, faltos como estamos de documentación y de datos. Sin embargo, sabemos una cosa: la aristocracia es el régimen que impera al principio; una aristocracia rural, conservadora, que vive de espaldas al mar. Su rasgo típico es la concentración de la tierra en manos de unos pocos con el consiguiente empobrecimiento de los campesinos modestos, que llegaron incluso a caer en la esclavitud para pagar sus deudas. Aristóteles ha dejado una sucinta y clara descripción del Estado ateniense en esta época en las primeras páginas de su Constitución de Atenas. Veamos lo que nos dice:[24]

> Más tarde [se refiere a la intentona de Cilón, de la que hablaremos en breve], sobrevino discordia entre los nobles y la multitud durante mucho tiempo. Pues su constitución era del todo oligárquica y además los pobres eran esclavos de los ricos: ellos, y sus hijos, y sus mujeres... Toda la tierra estaba repartida entre pocos. Y si no pagaban su renta, eran embargables, ellos y sus hijos... Era ciertamente el más duro y más amargo para el pueblo, entre los muchos males del régimen, la esclavitud; es más, como consecuencia de ésta, sufrían también por lo restante, pues, podemos decir, estaban desposeídos de todo.

La situación, como dice el texto aristotélico, duró largo tiempo. Podemos por lo tanto imaginar que algunos lustros antes la situación era aproximadamente la misma. Ahora bien, desde los primeros años del siglo VII se había iniciado una verdadera revolución económica[25] con el desarrollo del comercio, consecuencia de la etapa anterior, colonizadora. Surge ahora una nueva clase, la de los comerciantes, la cual, en posesión de importantes fortunas, estaba, sin embargo, excluida del poder político. Es una clase media adinerada que en general aprueba el nuevo régimen de transición, las tiranías, que hacen muy pronto su aparición en el Asia Menor y en la Grecia continental —Mégara, Corinto, Sición, ciudades, en fin, mercantiles y en las que la nueva clase pronto adquirió fuerza suficiente—. No ocurrió así en Atenas, donde, sin embargo, en fecha muy temprana —en 632—, Cilón, con la ayuda de algunos atenienses y el apoyo de fuerzas de Mégara, realizó un fallido intento de establecer una tiranía. Ignoramos las causas del fracaso. Algunos críticos han anticipado la hipótesis de que la intentona de Cilón no triunfó porque, de hecho, no era más que una acción de Teágenes de Mégara para controlar Atenas. Es verdad que Cilón estaba casado con la hija del tirano, pero tampoco por eso queda excluida la hipótesis de que la burguesía no tuviera suficiente tradición como para alcanzar un claro triunfo.[26] El pueblo, según parece, se puso al lado de la nobleza, cosa un tanto incomprensible.

Por lo que leemos en Aristóteles, el régimen aristocrático se endureció a raíz del intento de Cilón. Sin embargo, a este episodio va unido un hecho que, a la larga, tendrá enormes consecuencias para la historia política y social de Atenas. Fueron los Alcmeónidas quienes sofocaron el golpe de Estado cilónico acudiendo incluso a la muerte de los conjurados, a pesar de que éstos se habían acogido como suplicantes en el altar de la Acrópolis. Ello les acarreó, más adelante, el destierro, lo que determinó un cambio de política en esta importante familia, que se alineó en el bando democrático. Pero el hecho tuvo todavía mayores consecuencias: «La unidad de la aristocracia ática —dice Highnet[27]— había sido quizá siempre más aparente que real. Las graves enemistades que trajo consigo el *affaire* Cilón agravaron aún más las discordias del régimen aristocrático. Parece cierto que la acción de Megacles provocó una reacción que terminó con el destierro».

La situación que siguió a estos actos está claramente expuesta en los poemas de Solón, el cual, cuando ya la lucha se hizo insostenible, fue encargado de hallar una solución pacífica que, si bien no satisfizo a nadie, tuvo como importantes consecuencias el dar

origen a un sentimiento de fuerza en las clases populares, sobre todo en los terratenientes modestos y en la burguesía. El Atica queda, desde entonces, estructurada en tres importantes partidos políticos: la aristocracia rural, la burguesía y el bajo pueblo. En esta tríada sociopolítica se halla la raíz de toda la historia posterior de Atenas. La aristocracia está fuertemente relacionada con la religión tradicional, sobre todo con el culto a los héroes.[28] El pueblo conserva y fomenta los cultos a Dioniso, ese dios eminentemente popular y «democrático».[29] La lucha entre las dos corrientes religiosas será típica de este período, y todo parece indicar que los grandes estadistas del siglo VI —Solón, Pisístrato, Clístenes— van a intentar una fusión pacífica de ambos. De esos intentos va a nacer, posiblemente, la tragedia.

Es de sobra conocida la política que, en Grecia, siguieron los tiranos en relación con los cultos «populares».[30] Sabemos de la ciudad de Sición que Clístenes realizó una importante reforma, en el sentido de fomentar los cultos a Dioniso a expensas del culto de Adrasto, eminentemente aristocrático. Algo parecido sucedió en Atenas: ya Solón —y, en cierta manera, también Pisístrato— había realizado una política de fusión del *ethos* popular y el aristocrático, fomentando, al lado de la poesía campesina de Hesíodo, la recitación de los poemas homéricos, de mentalidad claramente aristocrática. Es ahora cuando se va a una creciente «olimpización» de la religión ática. Es sabido que el gran tirano mandó construir templos para dioses «homéricos» (Zeus, Atenea, Apolo), pero también se preocupó por el culto de divinidades «no homéricas», como Déméter. Pero lo más característico de su política religiosa fue el favor concedido a la expansión de la religión popular, del culto a Dioniso sobre todo.

Tespis y los primeros trágicos

Desde el punto de vista que ahora interesa —es decir, la relación entre política y tragedia— es de vital importancia señalar que durante la tiranía de Pisístrato es cuando precisamente se producen las trascendentales innovaciones que van unidas al nombre de Tespis.[31] Superada ya la tesis de que en este nombre no tenemos más que un mito, importa destacar que para la tradición antigua el nacimiento de la tragedia va unido a su nombre. Es, con mucha probabilidad, hacia el año 534 cuando se produce la primera representación oficial de una tragedia, después de un

certamen en el que Tespis habría resultado vencedor. No podemos aquí extendernos en el complicado problema de cómo se produjo el nacimiento de este género.[32] Parece, como ha señalado Pohlenz,[33] que fue el espíritu sintético ático el que, a partir de elementos preexistentes —peloponesios quizá en su mayor parte— creó la tragedia. Tampoco importa mucho que la tradición nos hable de Arión y de Epígenes como precursores de Tespis. Probablemente el eco que la política de Periandro halló en el teatro de Arión tiene su paralelo en la colaboración de Tespis con Pisístrato. Lo que sí importa recalcar es el hecho de que la armonía político-religiosa entre la aristocracia y el pueblo cristalizó en una forma artística que había de convertirse en una de las más grandes conquistas del espíritu ático.

Pero ¿cuál era la esencia de la tragedia de Tespis? Testimonios antiguos le atribuyen la «invención» del prólogo y de las *rheseis*, así como la introducción del *hipocrités*, hecho que se relaciona con el primero. A los simples coros ditirámbicos se unió la leyenda heroica, consiguiéndose así una fusión de elementos que será esencial en la tragedia.

Con la muerte de Pisístrato se abría un paréntesis en la vida política ateniense. Si bien su hijo Hipias heredó el poder, lo cierto es que una serie de desgraciados accidentes, entre los cuales el asesinato de su hermano Hiparco desempeñó un importante papel, endurecieron su política, hasta conseguir que la nobleza y el pueblo hicieran causa común, conjurándose para conseguir la caída del tirano. Vuelve ahora a entrar en el juego político —de modo decidido, aunque desde fuera— la familia de los Alcmeónidas, que consiguió atraerse el favor del oráculo de Delfos. Agradecido éste por los servicios prestados al templo, recomendó a Esparta la liberación de Atenas. Naturalmente, Esparta accedió gustosa,[34] ya que a las razones políticas que pudiera tener —su tradicional oposición al régimen tiránico, por ejemplo— se unieron otras de tipo religioso. Tampoco dejó de influir la alianza que Hipias concertara con Argos, la enemiga tradicional de Esparta.

El caudillo que asumió la dirección de la empresa fue Clístenes, un Alcmeónida que se puso al frente de los nobles exiliados, que en este momento habían tomado como eslogan político: «Los que desean la libertad» (Heródoto, V, 64, 2). El camino, sin embargo, no fue fácil, y Clístenes tuvo que sostener una enconada lucha política con Iságoras,[35] que se erigió en caudillo de la reacción, proponiendo, sencillamente, la vuelta a la situación política anterior al establecimiento de la tiranía, esto es, al régimen oligárquico.

Derrotado en las elecciones para arconte, inició una nueva dirección que iba a ser trascendental para la futura historia política, y también cultural, del mundo ático: su aproximación al *demos*, al elemento popular. Gracias a esta postura, y al apoyo que encontró en los ex arcontes del Areópago, favorables en su mayoría a la política seguida por Pisístrato, pudo después Clístenes realizar una reforma radical, tan profunda que marcará para siempre toda la vida política de Atenas.

Lo esencial de la reforma clisténica es que, mediante una serie de medidas sabiamente establecidas, se desterraba, sin posibilidad de una regresión, la influencia política de las grandes familias aristocráticas. De hecho, Atenas quedaba estructurada como una democracia, en la que los intereses «locales» y «familiares» quedaban sustituidos por intereses más elevados. Las cuatro tribus existentes, basadas en los vínculos de consanguinidad, fueron sustituidas por diez nuevas tribus, de carácter estrictamente político. De rechazo, eso conllevó la creación de nuevos intereses políticos y la imposición de una estructura orgánica en el cuerpo político ateniense.

Parece cierto que la finalidad esencial de la «revolución» clisténica tendía a evitar y superar la tradicional «lucha de clases»; ésta es, por lo menos, la opinión de Aristóteles (*Const. de Atenas*, 21, 2, y *Política*, 1319 b, 19 y ss.), que comparte la mayoría de los historiadores actuales. Y ello encaja, por otra parte, en la política tradicional de la familia de los Alcmeónidas, uno de cuyos rasgos esenciales es la búsqueda de una armonía y un equilibrio estabilizadores en la vida del cuerpo político ático. Por otra parte, es innegable que, con la búsqueda de tal equilibrio, enlaza Clístenes con la inteligente política de Pisístrato.

También desde un ángulo religioso, si quería conseguir una armonía superior y fomentar la «colaboración» de los elementos aristocráticos y los democráticos, no cabía otra alternativa que apoyar la política religiosa que iniciara Pisístrato fomentando la síntesis de los elementos dionisíamos, esencialmente populares, con los «heroicos», tradicionalmente aristocráticos. Es decir, que no le quedaba otra solución que fomentar la difusión del arte trágico. Y, efectivamente, con Clístenes, la tragedia va adquiriendo los rasgos que la definirán en su época de esplendor. Consecuencia de la protección que el Estado dispensa al nuevo arte es la aparición de grandes dramaturgos así como el paulatino enriquecimiento de los temas trágicos. No hay duda de que, en el nuevo régimen, la tragedia se elevó al rango de «educadora política» del pueblo que

tendrá durante el siglo V, y que hará de ella un verdadero instrumento político en el más amplio sentido de la palabra.

Además, las reformas políticas de Clístenes crearon nuevas tensiones. La nueva polis era un equilibrio entre dos fuerzas antagónicas, cuya armonía no siempre era fácil conseguir. El nuevo ciudadano ateniense quedaba vinculado al Estado, pero no por ello su vinculación al *genos* quedaba anulada, aunque los ritos del clan y la estructura gentilicia vivieran al margen de las instituciones oficiales. Ya en épocas anteriores, sobre todo en el período presolónico, al lado y frente a la religión oficial, de tendencia olímpica, se fueron creando asociaciones religiosas privadas —los ὄργια de carácter gentilicio—, que en no pocas ocasiones manifestaban tendencias centrífugas frente a la religión oficial, centrípeta. No es difícil imaginar que, entre las familias aristocráticas, enemigas del nuevo régimen que les había arrebatado sus antiguos privilegios de clase, se fomentaron tales asociaciones; de ellas saldrían, en momentos determinados, focos reaccionarios, sobre todo una vez se organizaron en *hetairías*.[36] Será en el seno de esas asociaciones —que van tendiendo a convertirse, más que en asociaciones religiosas, en medios de acción política— donde se conservarán las doctrinas «tradicionales».

Quedaba, pues, una puerta abierta a toda clase de conflictos. Escindido el individuo entre su fidelidad al Estado y su fidelidad al clan, esta tensión abonó el terreno para un nuevo sentimiento, al que cabría llamar «sentimiento o vivencia de lo trágico». El caso planteado en la *Orestíada*, en la que el héroe lucha entre su obediencia a la divinidad de Delfos y a la ley de la sangre, puede ilustrar claramente nuestra idea. El mismo conflicto hallamos planteado en la *Antígona*.

De todo lo expuesto, resulta que la tragedia de la época clisténica tuvo que enriquecerse en su temática, y en la profundidad misma de su contenido.[37] Es ahora, indudablemente, cuando asistimos a la creación de un arte verdaderamente trágico, hecho de tensiones que buscan una unidad superior. Sin embargo, hay que decir que esta unidad superior, buscada ahora con anhelo, se entrevió sólo más tarde, cuando Esquilo dio un nuevo sentido a la tragedia. Por el momento, todo lleva a suponer que la tragedia se movió en un terreno más llano y, sobre todo, menos mítico.

Es un hecho, pues, que la tragedia irá paulatinamente enriqueciendo su temática. Y esta temática se tomará, en su mayor parte, del mito helénico. Sin embargo, ocurre que, a juzgar por los datos que poseemos de los precursores de Esquilo, la historia

contemporánea proporcionó algunos temas al arte trágico, en este estadio de evolución anterior a Esquilo. Dejando aparte a Tespis, de quien ya nos hemos ocupado, son tres (Quérilo, Frínico y Prátinas) los grandes precursores de Esquilo. Sabemos del primero que debió de escribir entre 523 y 499, es decir, en plena época de Clístenes. De entre sus obras sólo conocemos un título, la *Alope*.

Algo más informados estamos sobre Frínico, cuya primera victoria, a juzgar por los datos que nos proporciona Suda, debió de caer hacia el año 510 a. de J. C., esto es, durante el período clisténico y posclisténico, cuando aparece en la escena política el gran Temístocles.[38] Quedan indudables ecos en sus obras de este importante período.

Entre las tragedias de cuya existencia no cabe duda nos interesan fundamentalmente tres: *Los persas*, *La toma de Mileto* y *Las fenicias*. Ignoramos si el principio de la «trilogía» —que se hará normal en Esquilo, para morir con él— está ya presente en la producción de Frínico. Muchos argumentos pueden apoyar tal hipótesis, y no es descabellado pensar que la estructuración basada en tres tragedias interrelacionadas tiene íntima relación con el gran problema político que tenía planteado, por estas fechas, Atenas. En todo caso, es cierto que Sófocles no siguió el típico procedimiento, cosa que acaso responda a la distinta situación política de la segunda parte del siglo v.

Con *La toma de Mileto* y *Las fenicias* (no sabemos si esta última obra ha de identificarse con *Los persas* de la tradición) tenemos un interesante caso: el de un tema contemporáneo como base para una tragedia.[39] *La toma de Mileto* fue representada en Atenas en 493-492 durante (un dato muy interesante) el arcontado de Temístocles. Y no es muy aventurado suponer las razones que inducirían al político a conceder un coro al poeta trágico: la obra favorecía, sin duda, su propia política en favor de la creación de una potencia naval ática, que debería cambiar los destinos de Atenas. La tragedia tocaba el tema del saqueo de Mileto por los persas tras el levantamiento jónico. Se presentaba, pues, al Imperio medo como el enemigo declarado de Atenas, como un rival amenazador, que de hecho iba muy pronto a intentar un audaz golpe de mano contra la capital ática. En todo caso, las relaciones entre Temístocles y Frínico debían ser bastante fuertes, pues en 476 Frínico representó *Las fenicias*, actuando de corego el propio Temístocles.

En *Las fenicias* se habla de una «derrota de Jerjes». El dato es importante, pues sabemos, por la *hipótesis* que antecede a *Los*

persas de Esquilo, que este poeta se había inspirado, para su tragedia, en Frínico. De ello resulta que tal «derrota» no podía ser otra que Salamina, esto es, el triunfo de Temístocles y de su política.

Poco es lo que de Prátinas sabemos, y menos en lo que se refiere a la relación política y tragedia. Un dato, empero, no puede descuidarse: todo parece indicar que Prátinas representa la tradición dórica frente a la orientación jónica que hallamos en Frínico. Sin plantearnos el problema del papel que jonismo y dorismo haya podido desempeñar en la historia griega,[40] sí cabe decir que Atenas se presenta ahora —como hará en el momento de la guerra del Peloponeso— como la campeona de los jonios, a los que presta ayuda y apoyo moral y material. Frínico, pues, representaría la corriente cultural projónica que halló su vertiente política en la actitud de un Temístocles.

Tragedia y política en Esquilo

Si de los autores preesquíleos pasamos a los *tres grandes* de la tragedia, el panorama cambia un poco. Y cambia sobre todo porque de Esquilo, Sófocles y Eurípides, aun habiendo perdido buena parte de sus obras, podemos leer piezas enteras y formarnos una idea más exacta de su teatro.[41]

Sin embargo, y a pesar de ese mayor conocimiento de su tragedia, ha tardado tiempo, y aún no están del todo concordes los críticos, en abrirse paso una visión «política» de la tragedia griega. Respecto a Esquilo, la autoridad de Wilamowitz proclamando, a finales del siglo XIX,[42] que Esquilo no es un político, sino un poeta, ha impedido una cabal comprensión de la poesía esquílea al amputarle una dimensión real, la del poeta viviendo los avatares de las luchas de su tiempo, y trasponiéndole, a través de la sublimación del mito, al teatro.

Hoy estamos bastante lejos de la consideración puramente religiosa y esteticista de la tragedia de Esquilo. Hemos aprendido que sólo en contadas circunstancias se impone el lema del «arte por el arte», que en Grecia en la época arcaica y clásica el arte y la poesía tenían una clarísima función social, que el mito fue utilizado como medio de propaganda política, que el teatro era el gran vehículo de las luchas religiosas y políticas.

Mientras en la Jonia arcaica la poesía se fue desentendiendo del mito hasta llegar a un divorcio completo entre estos dos fac-

tores, en Atenas, de espíritu más conservador, la ruptura no fue tan radical. Gracias a la conservación de esos lazos la tragedia, la gran producción poética de Atenas, se alimenta de todas las raíces del espíritu griego, en especial del mito, hontanar de donde manan nuevas fuentes de heroísmo. Sin embargo, y pese a todo ello, la tragedia no hubiera pasado de ser una simple dramatización de narraciones míticas si no hubiese tenido sus raíces profundamente afincadas en un suelo real; una nueva visión del hombre (la democrática) surge con el régimen de Clístenes y el poeta trágico es visto, cada vez con insistencia mayor, como «un educador del pueblo» en el sentido más amplio de la palabra.

Que hay en Esquilo una fuerte dosis de reflexión política es un principio que hoy se va imponiendo, pues, como algo de suyo evidente, pese a la actitud de algunos críticos aferrados a una interpretación puramente religiosa y esteticista de su obra. Por lo pronto, un crítico tan poco sospechoso como Jaeger ha señalado cómo en la vigorosa plegaria de *Las suplicantes* palpita ya el espíritu de la guerra contra los persas. Y las grandiosas palabras del final de las *Euménides* revelan en su autor una fuerte dosis de reflexión política y una honda preocupación por las luchas ideológicas en las que se debatía la Atenas de su tiempo. Y añade el mismo Jaeger[43] que la tragedia esquílea representa la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad.[44]

Esta nueva visión de la tragedia esquílea ha conocido dos grandes corrientes interpretativas: por una parte, una serie de críticos se han ocupado en detectar las alusiones políticas a hechos de su tiempo, mediante el método que cabría llamar «alegórico», a tenor del cual las figuras míticas que aparecen en su obra serían trasposiciones de algunos políticos de su propio tiempo. Sin embargo, este método, fuerza es confesarlo, está expuesto al subjetivismo, lo que conduce a interpretaciones harto discutibles, si no ya contradictorias. Así, mientras Lavagnini ha visto en *Las suplicantes* una referencia a la petición de ayuda formulada por Aristágoras a raíz de la rebelión jónica (tesis que sólo pudo sostenerse cuando se creía en la cronología alta de esta pieza), Cavaignac juzga la obra como una referencia al asilo político de Temístocles en Argos, tras su caída. Otros, como Roussel, interpretan las referencias a los egipcios como una alusión a la invasión de Jerjes. Stoessl, en fin, ha defendido que la glorificación de Argos, tal como la hallamos en la tragedia que nos ocupa, debe ponerse en íntima relación con la política de acercamiento a Argos, defendida por Temístocles.

De entre los trabajos de conjunto que se han planteado la cuestión del cariz político de la tragedia esquílea basándose en el principio de las «alusiones», vale la pena citar a Costa,[45] Stoessl[46] y el reciente trabajo de Podlecki.[47] Merece la pena que nos ocupemos del método utilizado por cada uno de estos críticos.

Costa se apoya en las modificaciones de ciertos mitos como indicio de la ideología de Esquilo. El carácter político que podía revestir la mitología es algo que ha sido hoy día aclarado de modo definitivo por Nilsson en un importante trabajo[48] que ha puesto fuera de duda las implicaciones ideológicas que comporta toda modificación de una leyenda o la adopción de una versión determinada frente a la habitual.

En lo que se refiere a la *Orestíada*, tres clases de indicios permiten a Costa señalar ciertas implicaciones políticas: de una parte, las alteraciones arbitrarias de la leyenda. Parece, en efecto, que fue Esquilo el primero en tener la idea de llevar a Orestes al tribunal del Areópago. El hecho ha de ponerse en íntima relación con las innovaciones que Efialtes introdujo en ese tribunal, que al final de la trilogía es cantado como un bastión de la ciudad, como el protector de la religión. Esto debe abogar por una aceptación, por parte de Esquilo, de los revolucionarios cambios introducidos en el Areópago por el golpe de Estado de Efialtes, lo que de rechazo comporta una clara filiación democrática de Esquilo. Otro tipo de indicios estudiados por Costa son los «anacronismos» contenidos en la pieza. El anacronismo como fenómeno habitual en la tragedia griega es un aspecto que no vamos a desarrollar aquí, porque es de sobra conocido. Que, en gran parte, se debe a una falta de sentido histórico muy comprensible en este tiempo es una afirmación a todas luces evidente. Pero hay anacronismos no significativos y otros cargados de sentido. Que normalmente Teseo aparezca en la tragedia griega con los rasgos del estadista democrático es algo que no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que, en plena democracia ateniense, Teseo era una especie de gobernante ideal.

Pero en otros casos los anacronismos son de detalle, lo que revela, hasta cierto punto, las orientaciones políticas del autor. Que en el juicio que se desarrolla en las *Euménides* Esquilo haya adoptado las modificaciones procesales introducidas por Efialtes puede muy bien interpretarse en el sentido de que acepta tales innovaciones, o, lo que es lo mismo, que apoya la política del citado estadista, lo que de rechazo, unido a otros indicios, trae hermanada la ideología democrática del poeta. Y, en fin, hay que poner de

relieve que en esta tragedia —contra lo que se creía en el siglo XIX— Esquilo no propone la vuelta al sistema anterior a las reformas, como propugnaban los aristócratas atenienses.

Stoessl se propone, en el trabajo antes mencionado, descubrir las simpatías políticas esquíleas. Sus conclusiones abogan en favor de una fuerte reflexión esquílea acerca de la política interior y exterior de su patria. *Los persas*, según este autor, sostendrían la política defendida por Temístocles hacia 473, que abogaba por una oposición a Esparta y por la paz con Persia. En *Las suplicantes*, Pelasgo es la encarnación política del estadista democrático.

El *Prometeo* no sería otra cosa que una reflexión política sobre el «poder», en tanto que los *Siete contra Tebas* plantearía el choque entre Cimón y Temístocles, y, al echar sobre los dos héroes la culpa del conflicto, Esquilo no actuaría por simples consignas partidistas: «este juicio no es el de un partido, sino el de un pensador político independiente» (p. 133). Finalmente, la *Orestíada* simbolizará la lucha entre radicales y conservadores.

Podlecki presenta a Esquilo como un ferviente partidario de Temístocles, el gran caudillo de los demócratas en lucha contra los privilegios de la nobleza. Parte el autor de un ingenioso estudio de W. G. Forrest en el que se defiende que la acogida de las danaides en Argos es un reflejo mítico del asilo que en esta ciudad halló Temístocles, y, partiendo de ese supuesto, lleva a cabo un nuevo examen de las relaciones entre el político y el poeta. Con estos postulados va pasando revista a las diversas obras de Esquilo procurando descubrir, en cada una de ellas, apoyo para su tesis general. Con respecto a la *Orestíada*, acepta el principio según el cual las *Euménides* significan una aprobación de las reformas de Efialtes, pero con reticencias.

Una orientación metodológica distinta hallamos en los trabajos de Thomson y Adrados. Prescindiendo, en principio, de las alusiones políticas, lo que interesa a estos dos críticos es, fundamentalmente, esbozar el «talante» político esquíleo, las directrices generales de su concepción de las fuerzas políticas que actuaban en su tiempo. Para Thomson[49] la tragedia esquílea refleja, de modo evidente, el sistema democrático de su tiempo, las raíces últimas del nuevo sistema implantado en Atenas con Clístenes y perfeccionado sucesivamente por Efialtes y Pericles. Frente a los críticos que se empeñan en interpretar la *Orestíada* con criterios puramente «morales y religiosos», Thomson proclama que la absolución de Orestes no tiene una importancia primariamente moral, sino social. Y añade: «Por consiguiente, si se le hubiese preguntado [a Esquilo]

que precisara el concepto de justicia, probablemente habría contestado con una sola palabra: "democracia"». El matricida, de acuerdo con las ideas de Thomson, es absuelto en virtud de una llamada a la oportunidad histórica, y la trilogía se cierra con la constitución de un nuevo orden social «que es justo porque es democrático».

El profesor Adrados ha defendido, en algunos de sus más recientes trabajos,[50] un principio en sí harto fecundo: que Esquilo representa en la historia del pensamiento político ateniense, y griego en general, un primer intento de teoría política que él califica de «democracia religiosa» y cuyo principio básico es que «ley y comprensión, autoridad y libertad, poder e inteligencia, son conciliables». Esquilo va a la búsqueda de una solución al trágico dilema en que se debaten el hombre y la sociedad toda. Cree posible conseguir un acuerdo entre los principios y las clases sociales mediante el respeto y el humanitarismo. Y así, afirma Adrados, a riesgo de vacilación e incoherencia ha creado una obra de arte y una pintura de la vida contemporánea infinitamente rica. En el mundo divino el principio que se encarna en la clase dirigente lo representa Zeus, en quien se unifican todos los dilemas.

[1] En lo que hace referencia a las literaturas modernas, existen ya valiosas e interesantes contribuciones, de entre las que destacaremos: SCHÜCKING, *Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*, Munich, 1923 (traducción parcial española con el título de *El gusto literario*, FCE, México, 1960[3]); ESCARPIT, *Sociologie de la litérature*, PUF, París, 1960; C. LANSON, "L'histoire litteraire et la sociologie", en *Rev. de Met. et de Mor.*, 12, 1904, pp. 621 y ss.; DAICHES, *Literature and Society*, Londres, 1938; A. KERN, "The sociology of Knowledge in the study of Literature", en *Sewanee Rev.*, 1942, p. 505. Una buena síntesis en A. HAUSER, *Historia social de la literatura y el arte* (trad. esp.), Guadarrama, Madrid, 1957.

[2] En este sentido es totalmente innecesaria toda justificación cuando se aborda una obra literaria desde el punto de vista histórico-sociológico, como hace V. EHRENBERG, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, pp. 2 y ss.

[3] Así, WARREN-WELLEK, *Teoría literaria*, Gredos, Madrid, 1953, en el capítulo "Literatura y sociedad". Cfr., además, B. CROCE, "La letteratura come espressione della società", en *Problemi di estetica*, Bari, 1910, pp. 56 y ss., y W. WHITE, "The sociological approach to Literature", en *Modern lang. Rev.*, 36, 1941, pp. 86 y ss.

[4] No faltan del todo en el campo del mundo antiguo, y vale la pena señalar algunos; así, el trabajo de CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, Harper, Nueva York, 1957[2]. El librito del profesor B. SNELL *Poetry and Society*, Bloomington, 1961, ha intentado rastrear el paulatino proceso del "descubrimiento" de la conciencia social en Grecia, así como el de las relaciones entre individuo y comunidad. Citemos, además, FINLEY, *The World of Odysseus*, Nueva York, 1954, trad. esp., FCE, México, 1961; STRASSBURGER, "Der soziologische Aspekt der homerischen Epen", en *Gymnasium*, 60, 1953, pp. 97 y ss.; B. SNELL, "Zur Soziologie des archaischen Griechentums", en *Gymnasium*, 65, 1958, pp. 48 y ss; la monografía de BURN, *The World of Hesiod*, Londres, 1936, y *The Lyric Age of Greece*, Londres, 1960; THOMSON, *Aeschylus and Athens*, Londres, 1946, y *Studies in Ancient Greek Society*, Londres, 1954[2]. Debemos asimismo a V. EHRENBERG dos estudios interesantísimos: el ya citado sobre Sófocles y Pericles y *The People of Aristophanes*, Oxford, 1951[2] (que es un intento por valorar el papel de la comedia como documento social). Ultimamente, F. R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Rev. de Occ., Madrid, 1966, libro muy importante.

[5] Cfr. SCHELER, *Sociología del saber*, Rev. de Occ., Madrid, 1935, así como los trabajos de MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958, y *Ensayos sobre sociología de la cultura*, Aguilar, Madrid, 1957. Naturalmente,

la investigación marxista —en sentido amplio— adopta puntos de vista propios. Aunque estos trabajos parten siempre de posiciones apriorísticas, algunas obras son realmente interesantes. Damos un elenco de lo que nos parece más valioso: MARKISCH, *Gomer i jevó poemi* (Homero y sus poemas), Moscú, 1962; YARCHO, *Esjil*, Moscú, 1958; LURIA, *Gerodot*, Moscú, 1947; SOBOLEWSKI, *Aristofan i jevó vremia* (A. y su tiempo), Moscú, 1957.

[6] En general, cfr. WEBSTER, *Political interpretations in Greek Literature*, Manchester, 1948; para Roma, E. WIFSTRAND, *Politik och Literatur i antikens Rom*, Almqvist, Estocolmo, 1962, y el libro antes citado de Adrados.

[7] Todavía, por ejemplo (WILAMOWITZ, *Aischylos, Interpretationen*, Berlín, 1914, pp. 250 y ss.), ataca la simple posibilidad de una interpretación política de Esquilo. Hoy, en cambio, son numerosos los trabajos dedicados a desentrañar el papel de la política en la obra de este trágico. Cfr. ADRADOS, en *Est. Clás.*, IX, 1965, núm. 44, 13 y ss.

[8] Cfr., a este respecto, E. MIREAUX, *Les poèmes homériques et l'histoire grecque*, A. Michel, París, 1948, cuyo primer capítulo se titula "Le rôle politique des aedes". El libro, sin embargo, debe manejarse con cautela.

[9] Cfr., especialmente, BURN, *The Lyric Age of Greece*, ya citado. Interesante es el artículo de J. S. LASSO DE LA VEGA, "El guerero tirteico", en *Emerita*, 1962, pp. 9 y ss., así como los capítulos que Jaeger dedica en su *Paideia* a la época arcaica.

[10] BURN, *The world of Hesiod*, citado; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie*, pp. 133 y ss., y SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1949, pp. 8 y ss.

[11] Muy interesante el libro de W. NESTLE, *Vom Mythus zum Logos*, 1942, y del mismo autor, *Historia del espíritu griego* (trad. esp., Barcelona, 1962, pp. 55 y ss.).

[12] Sobre Estesícoro, cfr. BOWRA, "Stesichoros in the Peloponnese", en *Cl. W.*, XXVIII, 1934, pp. 115 y ss.; sobre Píndaro y el carácter político de su obra, GUNDERT, *Pindar und sein Dichterberuf*, Francfort, 1935, pp. 77 y ss.; THUMMER, *Die Religiosität Pindars*, Innsbruck, 1957; E. DES PLACES, *Pindare et Platon*, París, 1942, pp. 41 y ss.

[13] Detallado estudio en NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics*, Lund Gleerup, 1951.

[14] *Paideia*, I, pp. 90 y ss.

[15] Cuando Aristóteles define al hombre como ζῷον πολιτικόν entiende primordialmente "ser que vive en una polis", la única forma concebible de vida comunitaria para un griego.

[16] Esto lo vio ya F. de Coulanges en su *Cité antique*.

[17] Cfr. L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Rev. de Occ., Madrid, 1961, páginas 77 y ss.

[18] La tragedia y la comedia son actos de la vida pública, religiosa y política a un tiempo. La lírica coral realiza una función parecida. Algo semejante puede, en parte, decirse de la monódica (parece que el papel de Safo era "educar para la comunidad"). En cuanto a la elegía, recuérdese el uso que hizo de ella Tirteo, por no hablar de Solón y de Teognis.

[19] Contra la tesis, de raíz hegeliana, que ve en "lo objetivo" el rasgo típico de la mentalidad antigua, frente a la "subjetividad moderna", cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità*, Florencia, 1958, páginas 17 y ss. Buenas observaciones en HEIHSOETH, *Los grandes temas de la metafísica moderna*, Rev. de Occ., Madrid, 1951.

[20] Sobre la tipología a que aludimos, cfr. E. SPRANGER, *Formas de vida*,

Rev. de Occ., Madrid, 1935. Una aplicación de las ideas esprangerianas al mundo griego la ha hecho J. S. LASSO DE LA VEGA en su trabajo "Ideales de vida humana en la antigua Grecia", en *Helmantica,* 1962, pp. 23 y ss.

[21] Sobre el camino de los valores éticos en general, cfr. BOLLNOW, *Esencia y cambio de las virtudes,* Rev. de Occ., Madrid, 1962. Para el mundo griego, ATKINS, *Merit and Responsability,* Oxford, 1960, y FERGUSON, *Moral values in ancient World,* Londres, 1958.

[22] Solón, frg. 2 Adrados.

[23] La bibliografía sobre el tema es amplísima. Remitimos a los trabajos más importantes: H. BOGNER, *Der tragische Gegensatz,* Heidelberg, 1947; H. WEINSTOCK, "Polis und Tragödie", en *Gymnasium,* LVI, 1949, pp. 157 y ss.

[24] ARISTÓTELES, *Const. At.,* 2 (trad. A. Tovar, Inst. Est. Pol., Madrid, 1948, página 47).

[25] Sobre los cambios económicos de este período y, sobre todo, el papel de las colonizaciones en ellos, cfr. J. BÉRARD, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres médiques,* Aubier, París, 1960, especialmente páginas 59 y ss.

[26] Se supone que el poder de Teágenes se basaba en el comercio de la lana (cfr. URE, *The Origin of Tyrany,* 1912, p. 267). Podría entonces suponerse que quizás era también Cilón un comerciante. Pero en tal caso, apunta Thomson —*op. cit.*, 123—, "los intereses mercantiles de Atenas no fueron tan fuertes como para triunfar sobre los nobles terratenientes".

[27] *A History of the Athenean Constitution,* Oxford, 1952, p. 87.

[28] Sobre esta división del mundo religioso, cfr. NILSSON, *A History of Greek Religion,* Oxford, 1949, cap. VI, que establece que la dicotomía "legalismo-misticismo" se halla en la base de la época arcaica.

[29] Sobre el carácter "democrático" del dionisismo, cfr. GERNET-BOULANGER, *El genio griego en la religión,* p. 103 (trad. esp., Barcelona, 1937).

[30] En general, JAEGER, *Paideia,* I, pp. 243 y ss. ("La política de cultura de los tiranos"), y, en particular, ANDREWS, *The Greek Tyrants,* Londres, 1956.

[31] Sobre Tespis, la obra fundamental es la de TIÈCHE, *Thespis,* Leipzig, 1933. Los testimonios sobre su persona han sido recogidos, entre otros, por PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb Tragedy and Comedy,* Oxford, 1962², pp. 69 y ss.; cfr., asimismo, ELSE, *The origin and early form of Tragedy,* U.P., Harvard, 1965; cfr., además, LLOYD-JONES, en *Estudios sobre la tragedia griega,* capítulo I, Madrid, 1966.

[32] Véase, en general, DEL GRANDE, Τραγῳδία, Nápoles, 1952, pp. 255 y ss.

[33] *Die griechische Tragödie,* I², 1954, pp. 8 y ss.

[34] Sobre el papel de Cleómenes en estos casos, así como sus relaciones con Delfos, cfr. M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes,* París, 1955.

[35] Cfr. HIGHETT, *A History of the Athenean Const.,* pp. 156 y ss., y P. LEVÊCQUE, *Clisthène l'Athenien,* París, 1965.

[36] Cfr. SARTORI, *Le eterie nella vita politica ateniense,* Roma, 1957.

[37] Decimos "en principio" porque la hipótesis de una política conciliatoria clisténica no es aceptada unánimemente. En contra está, por ejemplo (cfr. W. SCHMID, *Zur Geschichte des gr. Dithyrambos,* 1900), PICKARD-CAMBRIDGE, *op. cit.,* 102, nota 1, por falta de pruebas claras.

[38] Cfr. LABARBE, "La loi navale de Themistocle", en *Les Belles Lettres,* París, 1957. Fue la política defendida por Frínico en escena (cfr. STOESSL, *Mus. Hel.,* 2, 1945, pp. 148 y ss.).

[39] Cfr. V. MARTIN, "Drame historique ou tragédie", en *Mus. Hel.,* 9, 1952, I; EHRENBERG, *Sophocles and Pericles,* pp. 6 y ss.

[40] Cfr., el estudio de WILL, *Ioniens et Doriens*, París, 1956, que niega la realidad de un "jonismo y un dorismo" intemporales, pero que va demasiado lejos en sus puntos de vista.

[41] Que Esquilo es un autor a caballo entre la época arcaica y la clásica es aceptado hoy unánimemente; cfr. SCHACHERMEYR, *Die frühe Klassik der Griechen*, Stuttgart, 1968.

[42] Cfr. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, II, 338; *Aischylos. Interpretationen*, 250.

[43] *Paideia*, I, 257.

[44] Véanse especialmente los trabajos de FINLEY, *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, Mass., 1955, y SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949. Para más detalles, cfr. ALSINA, *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*, Barcelona, 1967, 215 y ss., y la obra de C. MIRALLES, *Tragedia y política en Esquilo*, Barcelona, 1968.

[45] *Plots and Politics in Aeschylus (Greece and Rome)*, 1962.

[46] *Aeschylus as a Political Thinker* (AJPh, 1952, 113 y ss.).

[47] *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, 1966.

[48] *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951.

[49] *Eschilo ed Atene* (trad. ital.), Turín, 1949, pp. 395 y ss.

[50] Especialmente en su ponencia "Teoría de la democracia ateniense", leída en el coloquio sobre *Teoría política de la Antigüedad* (editado por la SEEC, Madrid, 1965), y en su libro *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966 (y sobre este libro, cfr. C. MIRALLES, en *Bol. Inst. Est. Helénicos*, I, 1967).

2

Etapas en la visión trágica de Esquilo

El problema

El presente capítulo se propone plantear el problema de la evolución del arte esquíleo y, de rechazo, señalar, aunque sea con carácter hipotético dado el escaso material que manejamos, las fases por las que ha pasado la concepción trágica de Esquilo. Nuestro intento está tanto más justificado cuanto que, desde hace algunos años, una serie de creencias consideradas como firmemente establecidas se han visto destruidas por nuevos descubrimientos (como la cronología de *Las suplicantes*), al tiempo que nuestro conocimiento de la tragedia arcaica se ha visto aumentado no sólo por algunos hallazgos literarios, sino por los nuevos estudios que se han consagrado a los precursores y contemporáneos de Esquilo.[1]

Que el autor de la *Orestíada* sea el *creator of the tragedy*, como en su día sostuvo brillantemente el profesor Murray en su clásico libro,[2] es un principio en el que hoy, tras los hallazgos papirológicos de los últimos años, no puede sostenerse seriamente. La inclusión del mito heroico dentro del marco dionisíaco de la tragedia parece un punto definitivamente demostrado para la tragedia preesquílea, y Lloyd-Jones lo ha puesto muy recientemente en claro en un trabajo sobre los rasgos generales de la poesía trágica arcaica.[3] Pero es que asimismo se está abriendo paso la tesis que ve en la organización trilógica no una innovación de Esquilo, sino un elemento que el poeta halló ya estructurado aunque éste lo modificara sustancialmente.[4] Sin embargo, es todavía aceptada por no pocos críticos la teoría del origen esquíleo de la trilogía

encadenada, si bien, como señala Flickinger,[5] no hay testimonios contundentes para tal aseveración. Es más, a nuestro juicio la razón fundamental que ha llevado a los filólogos a sostener que la trilogía encadenada es una innovación esquílea fue la creencia en la cronología alta aplicada a *Las suplicantes,* ya que en esta obra, parte de una trilogía encadenada que con cierta aproximación se puede reconstruir, hallamos claramente estructurada la técnica que alcanzará su definitiva culminación en la *Orestíada.* Sólo aceptando que en fecha muy temprana Esquilo estructura ya sus tragedias mediante un movimiento dialéctico cuyos momentos son culpa-nueva culpa-superación del conflicto, es posible entender frases como la de Méautis[6] cuando afirma que «el problema de la vida no termina con el individuo; éste debe siempre estudiarse en función de la familia o de la estirpe», o la tesis de Del Grande,[7] para quien Esquilo habría entrevisto siempre, en todo mito, tres grandes momentos dialécticos. Ahora bien, es sabido que la publicación, en 1952, del *Pap. Ox.*, 2256, fr. 3, ha modificado profundamente la visión que teníamos de la cronología esquílea y que, a partir de esta nueva consideración, debe plantearse sobre nuevas bases nuestra concepción de la evolución del arte del poeta. El texto del papiro reproduce, como se sabe, el de la *didascalia* de un concurso dramático en el que Esquilo obtuvo el primer premio, con las *Danaides,* en tanto que Sófocles fue proclamado en segundo lugar. Pero como, por otros conductos, nos consta que Sófocles obtuvo el galardón la primera vez que concurrió a un concurso, y ello aconteció el año 468, resulta que la trilogía de las *Danaides* es, por lo menos, posterior a esta fecha, y posiblemente haya que fecharla hacia 464-463, como, aun antes de la publicación del citado papiro, y con argumentos bastante convincentes, había ya sostenido Walter Nestle.[8]

No es necesario insistir aquí en la polémica que se abrió, a partir de la publicación del papiro, entre los críticos que aceptaban la nueva cronología y los que se aferraban a la fecha tradicional.[9] Baste decir que los argumentos sostenidos por los defensores de la fecha tradicional no resisten el análisis más severo y que, para nosotros, es un hecho adquirido y definitivo que *Las suplicantes* pertenecen a una época bastante avanzada en la evolución del arte esquíleo.

Pero hay más. Creemos que precisamente del análisis del material que tenemos a nuestra disposición para estudiar el problema de la evolución de la técnica trilógica esquílea se deduce, con bastante probabilidad, la conclusión de que *Las suplicantes* debe, sencillamente, situarse en una fase bastante avanzada en la evolución del arte esquíleo. O, en otras palabras, que el papiro en cuestión lo que ha hecho ha sido confirmar una sospecha que, como hemos dicho, había sido ya expresada por algún crítico aislado.

Lo primero que debemos ensayar es la reconstrucción de la mencionada trilogía, de la que formaba parte la tragedia titulada *Las suplicantes*. Para ello tenemos, en principio, la posibilidad de utilizar dos métodos distintos: o partir de un principio apriorístico, como el defendido por Stoessl,[10] según el cual la técnica empleada por el poeta de la *Orestíada* debe considerarse como una norma general que seguir en la interpretación de las demás trilogías esquíleas, o acudir al mito y a los fragmentos, muy escasos por cierto, que de la trilogía conservamos. El primer método lo considero expuesto a graves objeciones y, sobre todo, hay que decir de él que se presta a interpretaciones harto subjetivas.

No son menores los problemas que plantea todo intento de reconstrucción de la trilogía partiendo de los datos mitológicos, puesto que tenemos versiones muy distintas de la leyenda. Wilamowitz[11] sostuvo en su tiempo la existencia de un *epos* sobre las *Danaides*, tesis que hoy no comparte ya nadie. Y en cuanto a los datos míticos, la *Pítica*, XI, la *Nemea*, X, de Píndaro y algunos pasajes de Pausanias (II, 19, 6; 20, 7; 21, 1) y Apolodoro ofrecen abundante material.[12]

Pero el verdadero escollo, y donde los puntos de vista de los críticos difieren, estriba en el contenido exacto de la tercera pieza de la trilogía, las *Danaides;* no son menos importantes las cuestiones que un intento de interpretación de la primera pieza plantea al crítico. Por lo pronto, las opiniones difieren cuando se trata de señalar la verdadera razón de que las hijas de Dánao rechacen a sus primos. ¿Se trata de que las danaides son figuras «amazónicas» que odian todo contacto sexual con el hombre, o bien simplemente que rechazan la boda con miembros de su misma familia? Wilamowitz,[13] entre otros, ha sostenido el primer punto de vista, en tanto que Elisei[14] defendió la segunda alternativa. Uno de los

pasajes clave de la obra para dilucidar la cuestión son, según se sabe, los vv. 4 y ss.

Δῖαν δὲ λιποῦσαι
χθόνα σύγχορτον Συρίᾳ φεύγομεν,
οὔτιν' ἐφ' αἵματι δημηλασίαν
ψήφῳ πόλεως γνωσθεῖσαι
ἀλλ' αὐτογενεῖ φυξανορίᾳ....

¿Qué sentido concreto tiene la expresión αὐτογενεῖ φυξανορίᾳ? La interpretación según la cual la frase significa «innato odio al varón» procede de Wilamowitz, en tanto que Elisei propone «per fuggire uomini della medessima stirpe». K. von Fritz,[15] estudiando estilísticamente la contraposición que se halla en la base del pasaje antes citado, señala que la verdadera oposición a «no condenadas por un decreto del pueblo» debe ser «por la propia voluntad», con lo que pasa a defender el punto de vista de que las danaides huyen de sus primos ante todo porque son miembros del mismo *genos* y que, secundariamente, este rechazo las ha llevado a oponerse al matrimonio en general. Pohlenz invierte los términos, a nuestro juicio, de modo mucho más consecuente.

Evidentemente, nos hallamos ante una verdadera aporía. Ahora bien, ¿cabe sostener, ciertamente, que las danaides sean figuras de psicología «amazónica»? A nosotros nos parece que no. Mejor dicho, creemos que el calificativo está equivocado, porque el rasgo de las amazonas no estriba en su rechazo del varón. ¿Cómo resolver este problema?

Ante todo, conviene advertir que a lo largo de toda la pieza se insiste en que, de acuerdo con el pensamiento de las hijas de Dánao, su boda sería «impía» (ἀσεβές , v. 10); que su matrimonio con los hijos de Egipto es algo οὐ θέμις εἴργει . Y, sobre todo, al final de la pieza, el coro de las sirvientas se dirige a las danaides recordándoles el poder de Cipris, lo que no es sino una réplica a las expresiones de las hijas de Dánao, unos versos antes, en los que invocan a Artemis pura para suplicarle que las libere de la unión carnal. Si las danaides rechazaran sólo la boda con sus primos, ¿tendría sentido tal admonición?

Parece evidente que en esta primera pieza de la trilogía nos hallamos en presencia de un típico acto de *hybris* que destruye el orden cósmico natural, como es la negación de unos derechos

indiscutibles de Cipris. Y parece asimismo claro —como creemos que resultará del análisis de las dos piezas restantes— que en el curso de la acción se restablecerá el roto equilibrio.[16] No hay, pues, rasgos amazónicos en la psicología de las danaides. Más bien su actitud es la típica de la mujer indefensa.

¿De dónde procede, pues, la actitud, la negativa de las danaides a aceptar la boda? Este problema lo ha visto muy bien, a nuestro juicio, Hiltbrunner en un trabajo dedicado a estudiar la técnica del *leitmotiv* en la tragedia esquílea.[17] Señala dicho autor que la razón del rechazo del matrimonio por parte de las descendientes de Epafo se halla en la interpretación que hacen las danaides del nacimiento milagroso, sin contacto sexual, de este antepasado suyo, hijo de la unión —del «contacto» sin mácula— de Io con Zeus. La expresión ἀντογετεῖ φυξανορίᾳ es interpretada, pues, como «rechazo del matrimonio de acuerdo con un impulso andrómiso tradicional en nuestro propio linaje». La idea nos parece excelente. Engañadas por su propia interpretación de las relaciones entre Io y Zeus, las danaides quieren mantenerse puras, cayendo, sin saberlo, en un acto de *hybris,* motivado a su vez por una ignorancia, muy esquílea, de los «designios de Zeus». Toda la trilogía será una muestra de cómo la voluntad de Zeus se consigue a través del sufrimiento. La oposición «sabiduría humana / sabiduría divina», tan propia de la tragedia, halla pues aquí una magnífica ilustración. La verdad de Zeus se impondría al final de la trilogía.

Sabemos de la segunda pieza de la trilogía que su título era *Los egipcios.* El hecho es importante. Si los hijos de Egipto daban el título a la pieza, con toda seguridad formaban el coro. Lo cual arrastra otra consecuencia: dadas las leyes de la tragedia, la muerte de los egipcios no puede acaecer en el transcurso de la pieza. Ahora bien, no queda excluida la posibilidad de que, como en *Las suplicantes,* tuviéramos un coro principal —formado por las hijas de Dánao—, y otro secundario, constituido por los egipcios. Tal es la tesis, bastante verosímil, de Lesky. Y si ello es así, en el curso de la pieza podría, por lo menos, tramarse la muerte de los hijos de Egipto.

¿Qué otras peripecias comprendía la obra? Parece probable que en el transcurso de la tragedia había una lucha en la que moría el rey Pelasgo, que se había ofrecido, junto con su pueblo, a dar protección a las danaides. La tesis resulta tentadora si atribuimos a esta pieza, como ha hecho Cunningham, el fragmento del *Pap. Ox.,* 20, núm. 2251, que contendría, según dicho filólogo, un lamento fúnebre por el rey muerto.

Las causas de esa lucha, que por supuesto no acontecería en escena, es clara: los egipcios imponen su fuerza, consiguiendo, al final, forzar su boda con las hijas de Dánao. Típico caso de *hybris*, con el cual se cerraría la segunda pieza de la trilogía.

El tema de la tercera pieza no ha sido hasta ahora aclarado. Las distintas versiones del mitologema nos conducen a dos posibles argumentos: o bien se trataba de la historia de la purificación de las danaides por obra de Apolo y Hermes, o bien de un proceso, iniciado por el propio Dánao, contra Hipermestra, que había perdonado a su esposo Linceo a pesar de la consigna, dada por su padre, de asesinarlos en la noche de bodas. Una buena parte de críticos, entre los que cabe citar a Pohlenz y Lesky, se deciden por el juicio de Hipermestra. Por su parte, K. von Fritz ha sostenido con buenas razones la imposibilidad de tal solución, basándose especialmente en un análisis minucioso de los dos fragmentos más importantes de la pieza (fr. 124 y 125 Mette). Y al argumento negativo añade otras consideraciones de tipo positivo gracias a las cuales, y apoyándose en la tradición mitológica, llega a las siguientes conclusiones: *a*) la pieza comprendía la noticia de las bodas de sangre, que no acontecerían ni en la primera ni en la segunda piezas, sino en el intervalo entre las dos; *b*) entrega de las danaides a nuevos pretendientes, punto que obtiene el crítico citado de una versión conservada en Píndaro (PIT., IX, 111 y ss., y APOLODORO, *Bibl.*, II, 1, 5, 11-12). El fragmento 125 Mette, en el que habla Afrodita pregonando la fuerza universal de Eros, cerraría la trilogía con el restablecimiento del orden cósmico roto en la primera parte de ésta.

La solución de Von Fritz, pese a las dificultades que plantea, no deja de ser altamente seductora. Por lo pronto, situaría la trilogía en el mismo clima espiritual de la *Orestíada*, con la superación del conflicto trágico cerrado tras la antítesis *hybris / hy-bris / conciliación*. *Las suplicantes* terminan con un acto de *hybris*, la oposición al matrimonio. En *Los egipcios* tendríamos un nuevo acto de *hybris*, el matrimonio por la fuerza, en la que Dike queda lesionada. Sólo en la última pieza se armonizan las dos posiciones, armonía que pone de relieve la propia Afrodita con sus palabras. Su aparición en escena sería paralela a la de Atenea en las *Euménides*.

Hemos visto que es muy probable que la trilogía de las *Danaides* deba fecharse hacia 463. La *Orestíada* es del 458. Tendríamos, pues, que en la etapa final del arte del poeta, la resolución del conflicto trágico cerrado se alcanza a través del sufrimiento. Ahora

bien, ¿puede decirse que esta resolución del conflicto trágico es constante en toda la producción del poeta? Creemos que no. Un análisis de la trilogía tebana *(Layo, Edipo, Siete)* nos induce a aceptar, al menos de modo hipotético, que en 467 Esquilo ha podido ofrecer a su público una obra en la que no se trata de la superación de un conflicto, sino de la aniquilación, sin más, de toda una estirpe. El final de la trilogía tebana nos lleva a un clima espiritual muy distinto del de la *Orestíada* y las *Danaides*. No estamos en presencia del juego dialéctico tesis / antítesis / síntesis, sino de un proceso que no tiene salida, que aboca inevitablemente en un conflicto cerrado.

El «Prometeo»

Como es bien sabido, el *Prometeo encadenado* plantea una serie considerable de problemas, algunos de los cuales no están resueltos todavía. Y no me refiero ya a la obra en sí, sino a la cuestión de si se representó juntamente con otras piezas temáticamente relacionadas. Pocos son los críticos que defienden hoy que la obra se representó aisladamente.[18] La tesis de una dilogía *Prometeo encadenado-Prometeo liberado,* sostenida por Focke,[19] se basa en la discutible identificación del *Pyrforos* y el *Pyrkaeus* (aprobado por Blementhal, RE s. v. *Tetralogie*).

Desde Welcker es doctrina comúnmente aceptada que la tragedia conservada formaba parte de una trilogía. El problema que se plantea, y que divide a los críticos, es el orden de las piezas. Welcker mismo, seguido por Pohlenz, defiende que el *Prometeo* constituía la primera parte de la trilogía. Westphal lanzó en su día la tesis de que el *Pyrforos* constituía la pieza final, y le han seguido, entre otros, Murray, Coman, Reinhardt. La verdad es que ambas posiciones pueden aducir sus buenos argumentos: los que creen que el *Prometeo portador de fuego* abría la trilogía aducen que Esquilo en su trilogía presentaba todo un proceso cósmico-mítico: entrega del fuego, castigo, liberación. Por otra parte, señalan que el contenido del *Pyrforos,* caso de aceptarse que constituya la pieza final, sería muy flojo. Obtenida ya la liberación de Prometeo, ¿qué tema podría formar el argumento de la última trilogía? La institución de las fiestas de la Prometeia y la incorporación de los titanes en el orden de la polis sería un tema muy breve para abarcar el contenido de toda una pieza. Y el paralelismo con las *Euménides,* que se intenta aducir, habla más bien en contra de la tesis del

tercer lugar, pues en esta tragedia el nuevo orden de cosas no ocupa más de unos cincuenta versos. ¿Habrá que aceptar la tesis de Stoessl (*Die Tril.*, 151) según la cual en el *Pyrforos*, pieza final, se escenificaba la revelación del secreto de la boda de Peleo y Tetis y la incorporación de los titanes al culto de la polis?

La cuestión es, pues, difícil. A nuestro juicio, el *Encadenado* debe ser la primera pieza, a juzgar por los numerables paralelismos y simetrías existentes entre éste y el *Liberado*, hecho que se compadece mejor con la tesis de que se trata de las dos primeras piezas de la trilogía a juzgar por lo menos por el procedimiento de la *Orestíada*: las descripciones geográficas que indudablemente contenía el *Liberado* (cfr. fr. 322, 323, 326 y 327 Mette) recuerdan las del *Encadenado*, y el comienzo mismo del *Liberado*, conocido parcialmente, presenta interesantes analogías con el *Encadenado*. El hecho, sin embargo, es indiferente para nuestro punto de vista. En uno como en otro caso, se trata de que la trilogía sería encadenada y con superación del conflicto trágico.

Más importancia reviste la cronología de esta obra. Estamos aquí en un terreno debatido y poco seguro. Pohlenz la sitúa «con seguridad después de su viaje a Sicilia», con lo que coincide con Wilamowitz, que da la fecha aproximada de 468. Sin embargo, varios críticos actuales se inclinan por una fecha más reciente: Rose ha defendido que la obra procede de una época muy cercana a la muerte del poeta, lo que nos llevaría al año 457. Davison y Yorke[20] hacen del *Prometeo* la última obra de Esquilo, punto de vista sostenido también por Thamson y Solmsen[21] por razones de tipo ideológico y político. Tendríamos, pues, que *Danaides*, *Prometeo* y *Orestíada* responden a un mismo principio artístico, la superación del conflicto trágico cerrado, y cosa más importante, que las tres trilogías se habrán escrito, muy probablemente, entre 463 y 457.

¿Bastan los puntos de vista expuestos para poder defender, aunque sea de modo hipotético, tres fases en el desarrollo de la tragedia esquílea? Creemos que, provisionalmente, ello es defendible. Por lo pronto, del estudio de los fragmentos y de los títulos de la obra esquílea puede observarse que, en el estado actual de nuestros conocimientos, un grupo de obras se estructura en trilogías relacionadas. Algunas de éstas, según hemos visto, son la superación del conflicto cerrado, precisamente aquellas cuyas fechas son hoy aceptadas prácticamente por todo el mundo como las más tardías de la producción del poeta.

Naturalmente, habría que determinar la cronología de otras

trilogías cuyo final sabemos que comportaba la superación del conflicto cerrado, así como de otras en las que eso no ocurría; así, la *Aquileida* y la *Licurgia*, respectivamente. Con respecto a la *Licurgia*, hemos de decir lo siguiente: parece muy probable que los temas de las tres piezas no estaban ligados entre sí y solamente los unía el hecho de que se tratara de actos de oposición al culto de Dioniso. *A priori*, pues, cabría situarla en la primera o, todo lo más, en la segunda época esquílea, lo cual se corrobora por el hecho de que varios críticos crean que la *Licurgia* de Polifrasmon, representada en 467, se ha inspirado en la de Esquilo, lo que nos daría, como fecha posible, por lo menos el 468, o sea, en el período comprendido entre la trilogía de *Los persas* y la tebana.

Quisiera aquí considerar algunas posibles objeciones a mi tesis: según ésta, la idea de ordenar las piezas en trilogías encadenadas sería una aportación de Esquilo, una creación de su genio. Sin embargo, se ha planteado la posibilidad de que ya Frínico hubiera escrito tragedias temáticamente relacionadas. Y, en efecto, sabemos que Frínico compuso unos *Egipcios* y unas *Danaides*, así como una obra titulada Δίκαιοι ἢ Πέρσαι junto a unas *Fenicias*. Ahora bien, aparte la posibilidad de que Frínico adoptara las geniales innovaciones de Esquilo, hay que advertir que ya Howald ha avanzado la conjetura según la cual en vez de Δίκαιοι ἢ Πέρσαι habría que leer Δίκτυς ἢ Περσεύς, y por otro lado, Schmid, y con él otros críticos, creen que Πέρσαι es, como ocurre con otros catálogos de obras, un nombre distinto para denominar a *Las fenicias*.

Para terminar, de mi punto de vista se deduciría que entre 464 y 457-456 Esquilo habría escrito mucho, pues las trilogías encadenadas, en su buena parte, deben caer, según mi hipótesis, en este período. Pero conviene tener en cuenta que los datos de la tradición confirman precisamente este punto de vista: Esquilo, en la etapa final de su vida produjo muchísimo, como lo demuestra el texto de Suda, s. v. Εὐφορίων, al decir que este dramaturgo —el hijo de Esquilo— obtuvo cuatro veces la victoria con obras de su padre. Ello significa, y así lo ha defendido Solmsen,[22] una gran fecundidad en los postreros años de la vida de Esquilo. Aún antes de descubrirse el papiro que ha modificado nuestra visión de la cronología del poeta, señalaban los críticos la «evolución rectilínea» del arte esquíleo (así Pohlenz, *Gr. Trag.*, I, 136). A raíz de la publicación de la famosa didascalia reflexionaba Lesky en el sentido de que el despliegue del arte de un poeta no puede concebirse en términos de un proceso lineal, sin ensayos y vueltas al arte primero

para volver más tarde a un nuevo intento de progreso. Todo ello es muy cierto. Pero del análisis de la obra conservada y de parte de la perdida, parece desprenderse por lo menos un hecho: que no es cierto, como sostenían muchos críticos (Solmsen, Méautis, etcétera) que la trilogía encadenada y la superación del conflicto trágico cerrado sea la única forma en que ha elaborado Esquilo. Nuestro punto de vista sería mucho más matizado y por ello, creemos, más de acuerdo con la realidad: tras una primera etapa en que el poeta adopta la técnica tradicional de piezas no encadenadas, realiza unos ensayos por encadenar los temas míticos, sin que todavía aflore la posibilidad de una superación del conflicto trágico. Finalmente, ya sea por su preocupación política, ya por su descubrimiento de Heráclito, Esquilo realiza su hallazgo final, la trilogía ordenada basándose en tesis / antítesis / síntesis, forma que desarrolló de modo tan perfecto que llegó a considerarse, sin más, como lo esquíleo por esencia.

[1] El intento no es realmente nuevo, sobre todo para la teología de nuestro poeta, a propósito de la cual se han defendido dos posturas antagónicas, la que ve en Zeus un ser sometido a la ley del Πάθει/μάθος y la de quienes ven en la divinidad esquílea un ser inmóvil. Sostienen la postura evolucionista, entre otros, WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, 132 y ss.; MADDALENA, *Interpretazioni eschilee*, Turín, 1951, 157 y ss.; VIAN, *Le conflict entre Zeus et la Destinée dans Eschyle* (REG, 1947, 190 y ss.). El principal defensor de la tesis inmovilista es REINHARDT, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Basilea, 1949. Sobre la corriente exegética que tiende a ver en Esquilo un espíritu "primitivo", que no ha ido más allá de Hesíodo (representada en Inglaterra sobre todo por Lloyd-Jones y Page), cfr. las observaciones de Kitto en su reciente libro *Poiesis*, Berkeley, 1966, 33 y ss.

[2] Oxford Univ. Press, 1940, con varias reediciones.

[3] *Problems of Early Greek Tragedy (Cuadernos de la Fundación Pastor,* núm. 13, Madrid, 1966, 11 y ss.).

[4] Así, Blumenthal (*Sophokles*, 39 y ss.), del gran número de títulos de tragedias atribuidos a Quérilo, ha querido deducir la existencia, en este poeta, de una estructura trilógica. Dindorf fue más lejos, defendiendo que fue precisamente dicho poeta el inventor de la trilogía, invención que Cantarella (*Eschilo*, 68 y ss.) atribuye a Frínico.

[5] *The Greek Theatre*, 133, y UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 284 y ss.

[6] *Eschyle et la trilogie*, 45.

[7] *Hybris*, 85 y 120 y ss.

[8] *Die Struktur des Eingangs in der att. Tragödie*, Stuttgart, 1930, 15. Del mismo autor, cfr. *Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos*, Stuttgart, 1934, libro que por otra parte intenta trazar la evolución religiosa del poeta.

[9] Recordaremos que Pohlenz se ha mantenido siempre aferrado a la cronología alta, pero en la segunda edición de su *Gr. Trag.* renuncia ya a la fecha de 499.

[10] *Die Trilogie des Aischylos*, ya citada.

[11] *Aischylos. Interpretationen*, 15.

[12] Para los datos mitográficos en general, cfr. NILSSON, *The mycenaean origin of Greek Mythology*, Berkeley, 1933, 66 y ss. Una interpretación sociológica puede verse en THOMSON, *Orestie*, II, 341 y ss.

[13] *Op. cit.*, 14.

[14] *Le Danaide nelle Supplici di Eschilo* (SIFC, n. s. VI, 1928, 197 y ss.).

[15] *Die Danaidentrilogie des Aischylos (Antike und moderne Tragödie,* Berlín, 1962, 160 y ss.). La lectura αὐτογενεῖ φυξανορια es, como se sabe, una corrección del texto αὐτογένητον φυξάνοραν, debida a Bamberger. Elisei, *loc. cit.*, y Schadewalt (*Gnomon*, VIII, 10) prefieren leer αὐτογενῆ φυξανορία.

[16] *Leitmotiv* de la primera pieza del conjunto es que

> la voluntad de Zeus no es fácil de abarcar;
> mas por doquier resplandece
> aun en plena tiniebla. (Supl. 87 y ss.)

[17] *Wiederholungs- und Motivtechnik bei Aischylos*, Berna, 1950.

[18] Rose (*Eranos*, 45, 1947, 99) opina que fue representada en Sicilia poco antes de la muerte del poeta. En el mismo sentido se expresa Podlecki, *The political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, 1966, 147.

[19] *Hermes*, 65, 1930, 259.

[20] *Die aeschyleische Trilogie Prometheus*, Darmstadt, 1824.

[21] Davison (*Proc. Am. Phil. Ass.*, 80, 1949, 60), Yorke (*Cl. Q.*, XXX, 1936, 273).

[22] SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, 124.

3

Sentido de la tragedia sofóclea

El clasicismo

Si algo hay que, de modo indiscutible, puede decirse de nuestra propia época es que el siglo XX ha aprendido la lección de humildad que el contacto con el dolor enseña. Señala Díez del Corral,[1] muy justamente, la distinta actitud psicológica con que ante el problema del conocimiento se comportan el hombre del siglo XVIII y el hombre contemporáneo. Frente a la orgullosa profesión de infalibilidad, de perfección, de posibilidades de elevarse a un conocimiento absoluto que exhiben los contemporáneos de la Ilustración, el hombre actual tiene, cuando menos, el valor de reconocer sus propios límites, su esencial falibilidad, su incapacidad radical para construir síntesis absolutas. La filosofía de Hegel es, en este sentido, la orgullosa pancarta del hombre de la Ilustración, que se siente capaz de explicar la existencia. «Todo lo real es racional, todo lo racional, real.» Cierto que esta seguridad subjetiva se vio pronto defraudada, y que Kant por un lado, y Goethe por otro, pusieron en guardia contra esa excesiva confianza del hombre en sí mismo. Pero eso, más que rebajar nuestra tesis, viene a ser precisamente su confirmación.

¿Será extraño, después de esto, que la estética de la Ilustración y de una parte del siglo XIX juegue fundamentalmente con el principio de «perfección»? ¿Extrañará que las grandes construcciones históricas del siglo XVIII y parte del XIX se hayan ocupado especialmente de los períodos «clásicos», perfectos, de aquellas épocas que parecían —equivocadamente o no— simbolizar el momento culminante de una cultura? ¿Será raro, en cambio, que el

siglo XX sienta especial interés por las etapas de la historia humana que cabría llamar «momentos de balbuceo inicial o de decadencia»?[2]

Es la actitud clasicista un hábil escamoteo —se ha dicho con razón[3]—, que consiste en dotar un largo período histórico de todas las perfecciones que ha tenido —o vislumbrado— el momento culminante de una cultura, para ignorar el lado oscuro de esta creación un tanto artificiosa. «Pero hay que aceptar que un humanismo que busque su ideal en el hombre del siglo V —por ejemplo— habrá de falsearlo necesariamente, dotándolo de perfecciones ausentes en él, o tendrá que reconocer que se halla bastante lejos de la riqueza del contenido que asignamos hoy a nuestro ideal humano.» El clasicismo, la actitud idealizante clasicista, ha dicho Ortega,[4] se niega a reconocer en el clásico lo que es: un hombre entre los demás hombres, para rodearlo de un halo sobrenatural.

Durante el momento radiante del neohumanismo alemán, dominado por las figuras señeras de Winckelmann, Herder, Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, con esa *Gräkomanie* que le caracteriza, según frase del profesor Rehm,[5] dominó una interpretación clasicista del mundo griego, y, de rechazo, de la tragedia ática, en especial de Sófocles. Ahora bien, no hay duda de que, al descubrir la belleza griega y al definirla como simplicidad sosegada y tranquila grandeza, al erigirla en ideal y objetivo a los ojos del poeta y del artista, Winckelmann llevó a cabo una obra liberadora. Lo que se produjo en Alemania en el siglo XVIII fue, ni más ni menos, lo que se había producido en Italia a fines del XV: un renacimiento. Si los humanistas y poetas del siglo XV se proponen la quimera de resucitar a los antiguos, los neohumanistas se proponen, asimismo, revivir la gran aventura griega.

Hay, pues, en la actitud del siglo XVIII con respecto a Grecia un innegable clima romántico e idealizante, estupendamente simbolizado por el *Hyperion* de Hölderlin. ¿Será necesario decir que esa Grecia luminosa, apolínea, de ensueño, es en realidad falsa, a fuer de convencional? Es largo el camino que ha recorrido la interpretación de la Antigüedad desde los días en que Schiller en sus *Götter Griechenlands* saludaba a Grecia como la patria feliz de unos seres que habían sido conducidos por los dioses «an der Freude leichtem Gängelband». Sabemos hoy que la Grecia del clasicismo es una creación ideal. Que ni Goethe ni Schiller ni Winckelmann contemplaron jamás la tierra prometida del helenismo, que, sin embargo, presintieron. Hoy día las fórmulas clasi-

cistas no nos satisfacen. La estética moderna rechaza el concepto de perfección no porque no sea cosa de nuestro mundo, sino porque es un concepto que nos dice muy poco en realidad.[6] Para el hombre actual, cargado de hondas preocupaciones existentes, la Antigüedad ha dejado de ser aquel período luminoso, hecho de figuras intangibles y radiantes. El clasicismo no puede ser ya para los hombres de nuestra generación lo que fuera para los contemporáneos de Winckelmann. Buscamos en los clásicos, es cierto, el anhelado equilibrio, pero ese equilibrio, como ha dicho Bruno Snell,[7] no es «claridad sin más, sino lucha y terror superados». Nada mejor para valorar esta nueva visión de los clásicos que leer las páginas de un Weinstock en su *Tragödie des Humanismus*,[8] o el libro de Dodds sobre el impacto y pervivencia de lo irracional en la cultura griega.[9]

Creación humana al fin y al cabo, toda ciencia está sujeta un poco a los vaivenes del momento. En las ciencias del espíritu la ceguera o receptividad para los «valores» es algo que desempeña un papel decisivo. Hemos aprendido así a comprender que cada época tiene los ojos preparados para percibir unos valores, mientras es miope para otros.[10] La crítica literaria, que aborda el sentido de los períodos espirituales de la historia, se abre, me atrevería a decir, con el descubrimiento de que hay en la poesía un factor irracional que no puede descuidarse como *quantité négligeable*. A principios de nuestro siglo se publicó un libro, verdaderamente revolucionario, del italiano Fraccaroli, que llevaba el título programático de *L'Irrazionale nella letteratura*.[11] Era un libro combativo, polémico, que abrió amplias perspectivas hacia la comprensión del sentido último de la poesía. Esta nueva actitud, por otra parte, trajo a su vez la posibilidad de un acercamiento más íntimo a la persona del poeta. Rómpese de esta suerte el embrujo de la aproximación clasicista, idealizante, convencional, engendradora de mitos, y se inicia una nueva actitud que ve ante todo en el poeta al hombre que ha vivido entre los demás hombres, con sus defectos y sus flaquezas.

Encarado el hombre moderno con la dura realidad de la existencia, con la esencial fragilidad de lo humano, quiere penetrar en el corazón del poeta en busca de aquello que lo aproxima a nosotros, no aquello que lo aleja. La antropología actual, sea de orientación humanístico-existencialista, sea de tendencia religiosa, busca al hombre «concreto, existente»,[12] al hombre de carne y hueso. El hombre es visto ya como un «ser para la muerte» que se siente «arrojado a este mundo», solo con su libertad, con su

angustia, con su «absurdo». Que sea «una pasión inútil», que sea un «ser problemático»,[13] que sea «ese desconocido», o ese «desequilibrado», o ese «rebelde»; la verdad es que los libros que marcan la pauta de la concepción actual del ser humano están todos traspasados de un sentido muy alejado de la visión radiante y luminosa que había elaborado el clasicismo neohumanista.

Visión clasicista de Sófocles

Es innegable, por lo tanto, que el clima espiritual que domina en un momento dado resulta decisivo para enjuiciar y explicar los valores que se han visto encarnados en la Antigüedad clásica. No es, pues, un simple preámbulo innecesario el que hemos realizado, sino premisa inevitable para, apoyados en ella, intentar estudiar las interpretaciones modernas del enigma del teatro de Sófocles. Nuestra pertenencia al mundo moderno nos obliga a una toma de conciencia de este clima que hoy domina si queremos ver —en una actitud sincera— lo que sea la Grecia antigua y uno de sus más eximios representantes: Sófocles.

Un hecho hay, por lo pronto, altamente sintomático. De los grandes trágicos griegos, sólo Eurípides y Sófocles ocupan hoy seriamente la atención de los especialistas e intérpretes de la Antigüedad. El siglo XX ha sabido ver en el poeta de Medea aspectos por los que la filología del siglo XIX estaba ciega. Y, con respecto a Sófocles, podemos decir que sólo después de los estudios que nuestro siglo le ha dedicado ha sido realmente descubierto en toda su trágica grandeza. Esquilo, en cambio, no interesa. Es demasiado lírico, y, sobre todo, su concepción optimista de la tragedia y de las relaciones entre el hombre y Dios lo hace menos interesante para el corazón y el espíritu de nuestro atormentado siglo. Y aún, hecho sintomático, uno de los pocos libros que en los últimos años se han consagrado al autor de la *Orestíada,* ha sido uno que pretende descubrir en Esquilo algo que es esencial en nuestra hodierna visión del hombre: el concepto de angustia. Se trata del librito de la señora Romilly, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle,* cuyo título es altamente significativo y no necesita comentarios.

Si nos atenemos a las noticias que sobre Sófocles nos da la Antigüedad, tendremos que convenir en que la visión clasicista de nuestro poeta se inició ya en su propio tiempo. Parece que tuvo —en esa imagen que se nos ha transmitido— todo lo que

podía desear. Desde el primer momento se ganó a su público y no perdió jamás el aplauso de su pueblo, con el que el poeta, parece ser, se sintió enteramente identificado.

Tenemos noticias de rupturas de los otros trágicos con su pueblo: Esquilo murió en Sicilia, adonde marchó disgustado, parece, porque su joven rival, Sófocles, le había vencido cuando apenas era un mozalbete. De Eurípides sabemos que le costó mucho imponer su arte,[14] y murió también lejos de Atenas, en la remota Macedonia. Los poetas cómicos, que no perdonaron a ninguno de los grandes hombres de su tiempo en sus invectivas, nos hablan de Sófocles sólo con respeto y admiración. Y uno de ellos, Frínico, llegó incluso a decir de nuestro poeta: «Feliz Sófocles, que vivió una larga existencia [...] y murió después de componer muchas y bellas tragedias».[15] A su muerte, los atenienses lo adoraron como a un héroe: le dedicaron un santuario y le ofrecieron sacrificios anuales.

Ya hemos tenido ocasión de comprobar cómo la actitud clasicista resucitó o continuó esta tendencia. Pero al hombre moderno, romántico y sentimental, interesado menos en los resultados que en los procesos que conducen a ellos; al hombre moderno, que se complace en el padecer, no le atrae esta vida de bonanza perpetua: lo que le atrae es el Homero ciego, o el Camoens mendigo, el poeta agobiado por sus defectos y limitaciones. Y cuando no los halla, los inventa.[16]

Si quisiéramos definir la actitud moderna, en lo que frente al poeta Sófocles tiene de esencial, diríamos que pueden establecerse dos grandes tendencias: la que ve en su teatro un mensaje moral y la que se niega a encerrar su obra entre los estrechos límites de la ética. Pero, ante todo y sobre todo, lo que caracteriza la posición actual ante la obra sofóclea es la preocupación por el sentido último de su mensaje, el sentido del dolor, de la existencia, del hombre. Las cuestiones artísticas, técnicas, quedan en un segundo plano.[17]

Pues bien, por paradójico que esto pueda parecer, el libro que inicia la moderna investigación sobre Sófocles es un trabajo que pretende interpretar la obra sofóclea como algo estrictamente técnico. Nos referimos al libro póstumo del malogrado hijo de Ulrico Wilamowitz, el joven Tycho, caído en 1916 en el campo de batalla durante la primera guerra mundial. El libro, titulado *Die dramatische Technik des Sophokles*,[18] era un valioso aunque fallido intento por demostrar que los personajes de nuestro poeta no eran auténticos caracteres. Sostenía el autor que lo que primera-

mente interesaba al poeta era el efecto dramático, y que a ello supeditaba Sófocles incluso la unidad psicológica del héroe. Con esto intentaba Tycho von Wilamowitz una reacción contra la tendencia psicologizante que imperaba en el siglo XIX, orientación representada, entre otros, por un Kaibel, un Bruns, un Ulrico Wilamowitz. No es posible negar que el libro de Tycho ha conseguido que en la explicación de Sófocles quedaran definitivamente arrinconadas muchas incongruencias. Libro lleno de pequeñas verdades —ha dicho de él el crítico Perrotta[19]—, no contiene, en cambio, ninguna gran verdad; pero, directa o indirectamente, los autores que después de él se han ocupado de Sófocles no han tenido más remedio que tomar posiciones ante la tesis central del autor. Sin embargo, su postura es, como fruto de una reacción, demasiado extremista, y si bien aún recientemente se ha intentado extender su idea al teatro de Eurípides,[20] hoy día el libro y la tesis que defiende están desdeñosamente olvidados. Porque —por las razones que hemos señalado en el preludio de nuestras palabras— la interpretación moderna de Sófocles se mueve por otros derroteros: no quiere ver en el poeta al dramaturgo, o por lo menos no pretende ocuparse fundamentalmente de Sófocles como técnico del drama. Le interesa abordar la riqueza espiritual de su tragedia porque está convencida de que por detrás de los hechos dramáticos y de sus figuras se ocultan problemas fundamentales, y que estos problemas son de importancia capital para el hombre de nuestra época.

Uno de los elementos básicos que determinan la dirección actual de la interpretación del arte y de la obra de Sófocles es el de su pesimismo.[21] Nos hallamos, pues, ante el paradójico hecho de que un libro orientado a desentrañar la esencia de la dramaturgia sofóclea en el plano técnico ha originado un planteamiento completamente opuesto de las cuestiones. ¿A qué es debido este fenómeno?

Ante todo, a la superación definitiva de la orientación clasicista. Grecia ha dejado de ser vista como la *happy Hellas*. A la *interpretatio aesthetica* neohumanista respondió, por lógica reacción, una *interpretatio religiosa*.[22] De hecho, el libro de Tycho es el canto del cisne de la visión neohumanista de Grecia. Detrás del luminoso mundo apolíneo de un Winckelmann, con su Grecia intemporal y hermosa, Nietzsche, Schopenhauer, Wundt, Diels[23] elaboraron la tesis de un pesimismo griego, pesimismo que tuvo como su primer heraldo un capítulo de la *Historia de la cultura griega* de Burckhardt, del cual fue discípulo el propio Nietzsche.

A la luz de esta interpretación, Grecia y sus poetas dejaron de ser las figuras felices y armónicas que eran y se tornaron seres angustiados, que han luchado y sufrido por llegar a conseguir esa armónica visión del cosmos y del hombre. «¡Cuánto tuvieron que sufrir los griegos para ser tan bellos!», dijo, al final de su *Geburt der Tragödie,* el filósofo Nietzsche, y con esta frase ha acuñado un lema que podría servir de punto de partida de la nueva visión de Grecia.

Para enjuiciar la visión cósmica de los griegos —magníficamente encarnada en la tragedia— caben dos actitudes radicalmente opuestas. Una, que cabría llamar optimista, y otra, que insiste en los negros tintes del pesimismo. Burckhardt, un estupendo representante de esta segunda actitud, ha dicho cosas muy hermosas del pesimismo helénico: «Nos hallamos —escribe— en presencia de un pueblo que siente en supremo grado sus padecimientos y cobra conciencia de ellos». «El griego ha sentido desde el primer momento la maldad de los demás, la dureza de la vida, ha visto la muerte como una liberación.» «El que mucho analiza —dice Sófocles en un pasaje de Plutarco— da siempre con la maldad de los hombres.» En otro fragmento de nuestro poeta nos dice que «nadie hay sin desdicha», y en un canto coral del mismo poeta, canta éste:

> Oh, generaciones de los hombres,
> ¡cómo os considero semejantes a la nada![24]

para pregonar, en otro pasaje, que «lo mejor es no haber nacido», como hará el Segismundo de Calderón. «Lo mejor —tal es la moraleja de una historieta de Heródoto— es morir tempranamente», y un fragmento de Menandro, que Leopardi, el poeta del dolor universal, ha colocado como lema de un poema suyo, reza así: «aquel a quien aman los dioses, muere joven». Platón nos habla del hombre «como juguete de la divinidad», y Heródoto deduce de la historia de Creso que la vida humana no es sino «contingencia». Jerjes, ante la contemplación de su ingente ejército, llora al meditar sobre la nada del ser humano, y Píndaro —capital figura del pesimismo arcaico— exclamaba que el hombre no es sino «el sueño de una sombra», anticipando en varios siglos el célebre verso shakespeariano.

Es verdad que los defensores de que hay un optimismo helénico, connatural con su espíritu —como Pohlenz[25]—, señalan, con cierta razón, que pueden aducirse testimonios tan numerosos que

contrarrestan la visión pesimista que del mundo expresan los griegos. Lo que ocurre es que quizá la verdad esté en el punto medio, y que el griego ha superado la visión pesimista de la vida gracias a la interior fuerza de su espíritu eminentemente combativo, superador de las antítesis. Tal se nos revela el teatro de Esquilo.[26] Sin embargo, hay por lo menos en la cultura griega un innegable sentimiento de tristeza, que no llega a la desesperación porque en el fondo confía en las posibilidades humanas.

Sobre el pesimismo sofócleo

Pero volvamos a nuestro poeta. Se ha dicho de él que «en realidad Sófocles es, de los tres trágicos griegos, el más difícil de comprender: cuanto más cerca parece estar de nosotros tanto más lejos se encuentra». Ello explica que de su actitud fundamental ante el mundo y la vida se hayan emitido juicios tan desesperadamente contradictorios. ¿Es un poeta optimista? ¿Es el representante típico del pesimismo griego? A decir verdad, no están todavía los críticos actuales de acuerdo no ya sobre el significado integral del mensaje sofócleo, sino incluso sobre la existencia o no existencia de un pesimismo helénico. Si nos acercamos ingenuamente a la ingente producción sofóclea de nuestro siglo XX el desconcierto no puede ser mayor.[27] Una buena cantidad de eminentes críticos han afirmado rotundamente que Sófocles es un autor pesimista, mientras que otros, no menos eminentes,[28] han defendido polémicamente que no hay pesimismo en nuestro poeta.

Hace algunos años el filólogo holandés Opstelten intentó hacer un poco de luz estudiando exhaustivamente la obra sofóclea, para llegar a la conclusión, un tanto matizada, de que Sófocles no era pesimista por temperamento, pero que su obra es un ejemplo típico del pesimismo griego en todas sus formas, si exceptuamos el pesimismo órfico.

Tres aspectos merecen ser estudiados aquí de la obra sofóclea para servir de piedra de toque en lo que se refiere a la esencia del pensamiento y visión de la vida de nuestro poeta: el valor de lo humano; Dios, en segundo lugar, y las relaciones de la divinidad con el hombre; finalmente, el sentido del heroísmo.

Hay, tácita o explícitamente, un tema que, como un *leitmotiv*, reaparece en la tragedia sofóclea: es el eterno problema de la limitación humana, el sentido del dolor y su importante papel en la vida del hombre.[29] Una de las fuentes más fértiles del con-

flicto trágico en el teatro de Sófocles es realmente el de la limitación humana. Se ha dicho —y con mucha razón— que el hombre es el centro de toda tragedia sofóclea.[30] Pero frente al hombre se encuentra Dios, lo Absoluto, con cuyos criterios y cánones no puede el hombre ser medido so pena de convertirse en una ruina. Sófocles se mueve, parece, en cierta dirección heraclítea, de la que resulta no sólo una inconmensurabilidad entre la religión y la moral, sino que el hombre, incapaz por su limitación de descifrar el enigma de la existencia, está condenado a una fatal caída en el pecado en todo acto que realiza. Ahora bien, ¿de qué índole es la limitación humana? El profesor Van Pesch, en su tesis doctoral titulada «La idea de la limitación humana en Sófocles»,[31] ha defendido que esta limitación hay que entenderla en sentido puramente psicológico. La visión sofóclea, dice este autor, es determinista en el sentido de que el hombre obra de acuerdo con su estructura psíquica. Y obrará equivocadamente porque su visión es subjetiva y limitada. Resulta así que la psique humana no comprende las leyes que gobiernan al mundo y al hombre. Por otra parte, los dioses poco tienen que hacer en este mundo de frío determinismo, y como no están, por otro lado, personalmente interesados en el hombre, no existe una guía divina. El hombre está irremisiblemente solo.

Por discutible que sea este punto de vista, no podemos silenciar el hecho de que este centrar el interés del teatro de Sófocles en la limitación humana y en la soledad del hombre es muy típico de nuestro tiempo. El profesor Diller[32] ha escrito un interesante ensayo centrado precisamente sobre la temática «Sabiduría humana y sabiduría divina», llegando a la conclusión de que la raíz de la tragedia sofóclea es, por un lado, el dolor humano; por otro, la paradoja de que lo que a los ojos del hombre el saber resulta ignorancia cuando se mide según módulos divinos. Tal es el caso de Edipo. La tragedia de *Edipo rey* estriba en la extraña verdad de que el hombre más sabio, el ser que obra de acuerdo con los más racionales principios, puede encontrarse sumido en la desesperación al descubrir que ha cometido los crímenes más horrendos sin saberlo: matar a su propio padre y casarse con su madre.

También el profesor Schadewalt ha insistido en el hecho de que el dolor, el sufrimiento humano, el hombre doliente es el centro de la tragedia sofóclea. Dolor que incluso carece de sentido, que es algo absurdo, irracional. Parece como si el hombre estuviera rodeado de apariencias que le llevan a la desesperación.

Finalmente, han insistido algunos críticos en la soledad del

héroe sofócleo, como es el caso de Antígona, que va a la muerte sin que su acto heroico haya sido comprendido ni por los hombres, ni, cree la infeliz doncella, por los dioses.

Es importante hacer hincapié en el hecho de que se ha producido últimamente cierta reacción contra la actitud que ve en el teatro sofócleo tan sólo el aspecto negativo del dolor. El propio Schadewalt[33] ha tenido que volver sobre su tesis aclarando que, en última instancia, el dolor y el sufrimiento elevan al héroe, al hombre, a la grandeza. Y el profesor Lesky[34] ha señalado, recientemente, que en el *Ayax* y el *Edipo* no hallamos sólo los límites del hombre que choca con la voluntad divina, sino también la grandeza con que soporta su propio destino. El dolor como *catarsis*, tal como lo había visto ya el gran Esquilo, precursor de nuestro poeta.

Se trataría, pues, de defender el gran reducto de lo humano: su propia dignidad. Algunos críticos han insistido[35] —acaso en exceso— contra la flaqueza, la debilidad de los héroes sofócleos, que, como Antígona o Edipo, como Deyanira o como Tecmesa, van a una muerte segura por culpa de su propia ceguera. Cabe, empero, preguntarse dónde estará entonces el carácter heroico de las figuras sofócleas, dónde estará el valor educativo que sin duda tenía para todo griego la tragedia —un tema caro a Jaeger— si el hombre de la tragedia no es más que un ejemplo de cualidades negativas, destructivas. Por ello ha podido Egermann[36] sostener que lo que hace grandes a los héroes sofócleos es no el dolor propiamente, sino al contrario, la clarividencia de lo que les espera y la entereza con que afrontan su propio destino. Para Egermann el sentido último de la tragedia sofóclea es la trágica elección que hace el héroe en el instante decisivo en que ha de escoger entre una vida vulgar o una vida heroica. Y el héroe trágico escogerá, siempre y sin pestañear, la solución de lo bello, lo noble, aunque esta elección le precipite a la muerte más espantosa. Así habría que interpretar el suicidio de Ayax cuando descubre que el mundo de los valores por los que ha vivido no rige ya.[37] El sentido del drama de nuestro poeta estaría en la presentación plástica de una elección de lo heroico frente a lo vulgar. Tal fue la actitud de Aquiles, tal la de Sófocles, tal la de Demóstenes. Pero para elegir es preciso conocer la doble alternativa, lo que significa postular un intelectualismo a lo socrático, que para Egermann está *in nuce* ya en Sófocles.[38]

Muy cerca de esta interpretación —que contiene muchas cosas buenas, pero que choca con ciertas dificultades, sobre todo en el caso de Edipo— está la tesis del norteamericano Whitman.[39] Para

Whitman, Sófocles encarna un humanismo a lo heroico. El héroe, no Dios, es el portador de valores; los dioses, simple proyección de lo convencional, no pueden ser la norma suprema. El hombre sería así la medida de su propia grandeza. Sófocles sería, en última instancia, el heraldo del humanismo a lo Protágoras y un estupendo representante de la mentalidad de la época de Pericles, con su optimismo progresista.

La culpa trágica y la justicia poética

Esta rápida y somera enumeración de las modernas interpretaciones de Sófocles bastará, creo yo, para hacernos una idea de las dificultades que una exégesis integral de su teatro presenta a los ojos del crítico. Quisiera ahora intentar hallar la raíz de esta falta de acuerdo entre los intérpretes modernos, porque quizá nos permita hallar el camino seguro hacia una intelección del auténtico sentido del arte sofócleo.

Un primer paso previo es la afirmación de que el sentido de la tragedia griega, no sofóclea en particular, adolece de un falso planteamiento del problema. En su *Poética*[40] ha dado Aristóteles una definición de tragedia que, desde entonces, ha sido el punto de arranque de toda labor crítica. La definición dice textualmente: «La tragedia es la imitación de una acción noble, realizada por medio de personajes que actúan... y que por medio del terror y la compasión produce la curación de tales pasiones». Añade a continuación Aristóteles que en toda tragedia se produce el paso de una situación feliz a una desgraciada y que en ese cambio, un ser noble, por causa de una *hamartía,* pasa de un estado dichoso a la desgracia. En la intelección de esas breves palabras —cuya historia, para estudiarla, exigiría todo un libro— radica todo el quid de la cuestión. Porque resulta que desde Séneca hasta nuestros días[41] se entendía por *hamartía,* o un «pecado» —llenando de contenido cristiano toda la problemática de la tragedia— o, todo lo más, un defecto o tara psíquica.

Es evidente que este planteamiento del problema tenía que llevar a una concepción racionalista de lo trágico: la tragedia griega sería la ejemplificación de cómo un pecado es castigado. Tendríamos una casuística moral.

Que esta interpretación es falsa es algo que hoy, después del luminoso trabajo que a esta cuestión le ha dedicado Kurt von Fritz, no puede dudarse. Para Aristóteles —ello resulta claro comparando

el texto aludido de la *Poética* con algunos pasajes de su *Etica*[42]— una *hamartía* es no un «pecado», sino un acto cuya responsabilidad no se nos puede atribuir, es una responsabilidad aparente. La conclusión que de este hecho hay que sacar es ésta: el héroe de la tragedia griega es inocente, el mal que lo abruma es inmerecido. El dolor trágico es irracional, o, cuando menos, inmerecido, desproporcionado. Por lo tanto, no hay «justicia» poética en la tragedia.[43]

Cae así hecha pedazos la interpretación de los que podríamos llamar «optimistas» y que creen hallar en el núcleo de toda tragedia la lección ética de una culpa castigada, tal como,. por ejemplo, han interpretado la tragedia un Pohlenz o un Bowra.

Pero si el hombre es inocente, ¿serán acaso culpables los dioses? Tal es la solución que ha dado al problema recientemente el profesor Charles Moeller en su libro *Sabiduría griega y paradoja cristiana.* Para Moeller los antiguos no tuvieron los dioses que merecían. Eran dioses crueles, inhumanos, seres situados más allá del bien y del mal, y a los cuales es inútil que el hombre acuda en busca de ayuda y consuelo.

Hay en esa actitud indudablemente cierta parte de razón, y toda una serie interminable de hechos podría avalar tal postura. Pero, por otra parte, también es verdad que a lo largo de la historia del espíritu griego nos hallamos con una corriente opuesta a la que nos hemos referido, una constante, tenaz, heroica lucha del griego por elevarse a una concepción más pura, más elevada de Dios que la que domina entre la masa. Y esta corriente es la que han rastreado los que han intentado elaborar una *interpretatio christiana* del mundo griego, tan antigua como el mismo cristianismo. Corriente que puede extenderse en dos sentidos opuestos: por un lado, la que quiere considerar que hay un corte radical entre el mundo pagano y el cristiano; por otro, la que quiere ver el paganismo *sub specie anticipationis*,[44] rastreando a lo largo de la cultura helénica los atisbos semiinconscientes de las grandes verdades del cristianismo. En general, son los exegetas protestantes quienes insisten con más ardor en el abismo que separa lo helénico de lo estrictamente cristiano; los pensadores católicos procuran más bien tender un puente entre los valores acuñados por el helenismo y las verdades cristianas. Con el helenismo se enfrenta el mundo cristiano desde el primer momento. Pero este enfrentarse no debe necesariamente entenderse como una actitud negativa.

La inicial actitud de repulsa, representada por Tertuliano y

Hermias, debía pronto dejar paso a una visión más elevada —la de Clemente y Justino, para los cuales el mundo pagano era una *praeparatio evangelica*—. El libro del protestante Nygrén *Eros och Agape*[45] continúa la tendencia inicial; el del padre Moeller y otros, la actitud de un Clemente. En este sentido ha podido decir este autor belga: «La novedad y originalidad del cristianismo no excluyen ciertos presentimientos de lo sobrenatural en el alma griega». Y S. Lasso de la Vega, en su interesante estudio del héroe griego y el santo cristiano, ha podido señalar qué cantidad de presentimientos cristianos contiene la cultura griega. Un ejemplo típico de que hay que ir, no obstante, con mucha cautela en el intento de *interpretatio christiana* es la figura de Antígona.

¿Quién reconocerá no entender la figura sofóclea? En un momento crucial de su discusión con el tirano Creonte, cuando éste, aduciendo la norma moral corriente entre el pueblo griego le pregunta a Antígona cómo puede no odiar al que ha luchado contra su patria, ésta exclama: «He nacido para amar, no para odiar». Tomando este verso así, desnudo de contexto, es evidente que tenemos aquí un anticipo del amor a los demás, de la caridad. Y, sin embargo, lo que quiere decir es, en realidad, todo lo contrario. Ella alude concretamente a su hermano, a la sangre. No es posible ver, pues, en Antígona, *sensu stricto*, una mártir cristiana *avant la lettre*.[46] No queremos con ello negar la legitimidad de una *interpretatio christiana* de la Antígona, sino poner en guardia contra los posibles errores metodológicos de este método.

La exégesis protestante de la tragedia griega ha hallado una estupenda revelación en el libro de Nebel,[47] que parte del principio protestante de la maldad radical del hombre y de los inútiles esfuerzos de la humanidad por redimirse. Claro que este punto de vista resultaba estupendo para interpretar especialmente la tragedia sofóclea y sobre todo Edipo, que, contra su voluntad, se hunde cada vez más en la humillación. Y ello puede ser cierto en determinada perspectiva.

Pero sólo en determinada perspectiva. Porque no hay que olvidar que la obra de Sófocles, la última, el *Edipo en Colono*, es una estupenda y maravillosa reivindicación de la figura del «justo sufriente», del Edipo tal como aparece en *Edipo rey*. Es preciso, pues, admitir una evolución espiritual en la tragedia sofóclea, y éste es el camino que hay que intentar para esclarecer el enigma del drama de Sófocles.[48]

La cronología del teatro de Sófocles nos es mal conocida, pero, en general, se acepta que *Ayax* y *Antígona*, junto con las *Traquinias*,

son obras antiguas; que *Edipo rey* y *Electra* son obras de madurez, y que *Filoctetes* y *Edipo en Colono* pertenecen al período de la vejez. Veamos el problema central de cada una de ellas para así elevarnos a una visión de la trayectoria espiritual de nuestro trágico. Si el tema del *Ayax* es discutido y discutible, resulta por lo menos clara una cosa: el héroe es víctima de su propia dignidad. En un mundo dominado por la ramplona vulgaridad ya no cabe obrar según el código del honor, que se revela arcaico. Y, en consecuencia, el héroe decide morir porque descubre que ya no tiene cabida en este mundo.[49]

¿Y Antígona? Aquí no caben ya dudas. Por más que intenten los racionalistas hallar una *culpa* en Antígona,[50] lo más que cabe decir es que su pecado es una *felix culpa*. La heroína va a la muerte por haber tomado sobre sí la defensa de la religión, el partido de los dioses, que, sordos y ciegos, la han abandonado. La tragedia de Antígona está precisamente en este verse abandonada de los dioses y de los hombres. La soledad radical. En un primer estadio, pues, de la tragedia sofóclea, el héroe está solo,[51] los dioses están alejados de la esfera del hombre, y por ello la desesperación es el único reducto que le queda a la pobre criatura que es el hombre. «Juguete de los dioses», tal definirá todavía Platón al ser humano.

¿Y Edipo? ¿Podemos aceptar la mojigata y estúpida actitud de aquellos intérpretes que se obstinan en hallar en Edipo una culpa, un pecado cuya expiación será tan terrible? Nuestro Carles Riba[52] lo ha dicho bien claro: «Es por ahí, por esa persecución implacable del criminal desconocido que se oculta en el mismo que le persigue, un criminal sin culpa, que, una vez convicto, condenado por anticipado, según unas leyes tenidas por sagradas y que una vez convicto, humanamente lo absolvería y en quien, cuando ya no es quien creía, se ejecuta una sentencia según unas leyes divinas a las que no hay acceso humano...». «Y —continúa— así incansablemente. El proceso de Edipo no tiene salida satisfactoria contra él. En cualquier dirección que se tome, al punto damos con el absurdo. No se ve excusa en favor de estos dioses que se han cebado con Edipo.» No, no es posible adoptar la cómoda actitud de creer que en Edipo se ha cumplido una justa sentencia por un crimen no cometido. La terrible, la escalofriante experiencia que se obtiene y sintetiza la obra es que el hombre más excelso y sabio puede hallarse, sin saberlo, sin imaginarlo siquiera, con que ha cometido los dos crímenes más horribles, y que puede con ello ser conducido a la desesperación. Es el mal irracional. Los dioses

son seres alejados de nosotros, y el hombre se halla irremediablemente solo y abocado a la desesperación.

Algo parecido podemos decir de la tragedia *Electra,* cuyo sentido último es —como en el caso de Edipo, pero con leves matices diferenciales— que, por obedecer la orden de los dioses, puede el hombre verse en el horrible trance de tener que dar muerte a su madre.

El conflicto trágico tal como se nos plantea en determinados momentos en el teatro sofócleo es, pues, que hay un abismo entre el hombre y Dios, que el hombre más sabio cuando se ve en la necesidad de obrar puede caer en la más espantosa tragedia. Ciego, incapaz de penetrar en el sentido de las palabras divinas, no tendría más recurso que la desesperación. El mundo no tiene sentido, la vida humana es absurda.

Pero tal no es el auténtico sentido, el último, de la obra sofóclea. En *Edipo en Colono,* el héroe caído, humillado, es finalmente reivindicado por los dioses. El hombre Sófocles ha alcanzado, al final de su vida, a penetrar en el sentido de la existencia humana. La larga y prolongada meditación sofóclea sobre el valor del hombre termina, pues, con un canto de esperanza. La última palabra del poeta fue una palabra de confianza, de optimismo, de seguridad en el sentido del mundo. El problema de Edipo ha preocupado a Sófocles como a Goethe el de Fausto. Y como el poeta alemán, Sófocles ha conseguido finalmente salvarle, reivindicarle, y con él a toda la humanidad.[53]

Sófocles y el teatro moderno

Si Sófocles ha sido objeto de cuidadoso estudio, laboriosa y apasionada interpretación por parte de los críticos,[54] tampoco ha dejado de ser una fuente inagotable de temas trágicos para los poetas modernos. Su perfección técnica, sus radiantes y maravillosas figuras, la desnudez con que nos enfrenta con el problema trágico lo hacen por lo menos tan interesante para el hombre moderno como Eurípides, cuyo negro pesimismo y honda humanidad le han granjeado en nuestro tiempo incontables imitadores. Pero lo que caracteriza a los escritores que modernamente han tocado temas de la tragedia es un replanteamiento original, nuevo, hondamente actual de los temas, que los convierte no en una simple transposición, sino en una auténtica interpretación. Quiero limitarme tan sólo al caso de Antígona. Anouilh nos ha dejado en su

obra una auténtica reviviscencia de la tragedia sofóclea adaptada al escepticismo y radicalismo modernos. Sin embargo, su Creonte está profundamente alejado del personaje de Sófocles, y ello resulta clarísimo en el instante en que el propio Creonte confiesa a su sobrina que ni siquiera sabe cuál de los dos cadáveres es el de Polinices. No lo sabe, pero es que ni siquiera le importa. Lo único que le interesa al político es que se cumpla el formulismo de la ley. Lo demás le tiene sin cuidado. Hay, por lo tanto, un abismo que separa el conflicto trágico de Antígona tal como se plantea en el poeta griego y en el francés.

La *Antígona* del escritor francés es, a nuestro juicio, una estupenda ejemplificación de la doctrina de Gabriel Marcel,[55] según la cual el hombre sólo alcanza su autenticidad en el *engagement*. Porque, para este *engagement* se necesita una especial valentía. La realidad de la existencia humana se alcanza únicamente en el animoso y desinteresado compromiso por una cosa. Jaspers ha señalado que por natural inclinación, el hombre tiende a mantenerse escondido tras una máscara protectora. Mas, en este estado, las relaciones humanas se tornan un juego convencional, sin que las anime un verdadero contacto íntimo con los demás hombres. Pero tan pronto como —y ahí radicaría, según el mismo Anouilh, el sesgo del acto heroico— el hombre renuncia a su instinto de seguridad y se revela al prójimo en toda su desnudez interior, se produce un verdadero contacto con los «otros», una comunión verdadera con los demás hombres. Para ello, naturalmente, se necesita el ánimo suficiente para revelarse, al que siempre acompaña el riesgo del desdén y del ridículo.

No es necesario decir que los héroes de Sófocles no son —propiamente hablando— unos rebeldes. Ni su talante es el de unos revolucionarios. No atacan los cimientos de la sociedad en que se vive, sino que intentan defender los principios universalmente válidos que se ven amenazados de raíz. Aceptan el orden divino, aunque este orden pueda, en un momento dado, aniquilarles de modo irracional. Y es que el trasfondo ideológico en que se mueve la tragedia de Sófocles es un mundo todavía concebido como algo, pese a todo, con sentido. En los modernos esto ya no puede afirmarse, y por ello los personajes de nuestros escritores producen muchas veces la impresión de seres que hacen de la rebeldía un principio esencial. Dicen ¡no! a muchas cosas, aunque en el fondo no saben exactamente por qué. Tal es el caso de *Las moscas* de Sartre y, en parte, el de la *Antígona* de Anouilh. Sólo más tarde, con Eurípides, hallaremos en la tragedia griega algo parecido.

[1] *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo,* Rev. de Occ., Madrid, 1954, pp. 14 y ss.

[2] Nietzsche inicia el ataque a la estética del neohumanismo reinante valorando la edad presocrática y presentando la época clásica griega como una "decadencia". El interés por "lo decadente" es iniciado en parte ya por Montesquieu y Gibbon. Las teorías rusonianas deben haberlo estimulado.

[3] Cfr. J. S. LASSO DE LA VEGA, *El concepto del hombre en la antigua Grecia,* Facultad de F. y Letras, Madrid, 1955, pp. 91 y ss.

[4] Cfr. *Las Atlántidas,* Rev. de Occ., Madrid, 1963, pp. 40 y ss. Ortega ha insistido reiteradamente en este punto. Cfr., por ejemplo, lo que dice en *Misión del bibliotecario,* Rev. de Occ., Madrid, 1962, pp. 17 y ss.

[5] W. REHM, *Griechentum und Goethezeit,* Francke, Berna, 1952[3], p. 255.

[6] Cfr. PERROTTA, *I tragici Greci,* Bari, 1931, pp. 106 y ss.

[7] *Aischylos und das Handeln im Drama,* Phil., Supplb., 1928, p. 118.

[8] H. WEINSTOCK, *Die Tragödie des Humanismus,* Quelle und Meyer, Heidelberg, 1956[3], especialmente pp. 26 y ss.

[9] E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational,* California Univ. Press, Berkeley, 1951 (trad. española de M. Araújo, Rev. de Occ., Madrid, 1960).

[10] Ha estudiado muy bien este punto J. S. LASSO DE LA VEGA, "Ideales de vida humana en la antigua Grecia", en *Helmantica,* 13, 1962, pp. 23 y ss.

[11] Turín, Bocca, 1903. El autor ha aplicado sus postulados al arte de Píndaro (*Píndaro. Le ode i frammenti,* Milán, 1913[2], pp. 73 y ss.), y aunque sus puntos de vista no son enteramente aceptables, contiene cosas de interés.

[12] Cfr. M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno,* Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pp. 86 y ss.

[13] Cfr. MARCEL, *El hombre problemático,* Buenos Aires, 1956.

[14] Una explicación sociológica de este fenómeno ha sido ensayada por V. MARTIN, *Euripide et Ménandre face à son public* (*Entretiens de la Fondation Hardt,* vol. VI, Ginebra-Vandoevres, 1960, p. 246). Cfr., asimismo, STOESSL, *Aeschylus as a political thinker* (AJPh, 1957), que aborda un punto parecido.

[15] Frínico, fr. 31 K. Sobre esta visión clasicista, cfr. C. WHITMAN, *Sophocles. A Study of heroic Humanism,* Cambridge, Mass., 1951, sobre todo el capítulo I, "The classic view". Whitman dice cosas muy interesantes sobre las causas que determinaron esta interpretación, aunque la tesis que sostiene me parece errónea.

[16] Cfr. M. R. LIDA, *Introducción al teatro de Sófocles,* Losada, Buenos Aires, 1944, p. 14. Libro de una no especialista, pero muy inteligentemente concebido.

[17] Todavía aparecen, ciertamente, trabajos consagrados al aspecto técnico de la obra sofóclea —cosa muy deseable, por otra parte—, entre los que merece citarse el de KIRKWOOD, *A Study of Sophoclean drama*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1958, obra calificada (cfr. *Lustrum*, 7, 1962, p. 103) como el mejor libro inglés sobre Sófocles de entre los trabajos de la posguerra. Véanse, asimismo, WALDOCK, *Sophocles the dramatist*, Cambridge Univ. Press, 1951 (obra de un no especialista), y ADAMS, *Sophocles the playwright*, Phoenix, Supl. 3, Toronto, 1957. Véase, asimismo, la producción del padre ERRANDONEA (especialmente su *Sófocles*, Escelicer, Madrid, 1958).

[18] *Philologische Untersuchungen*, 22, Berlín, 1917 (el libro fue editado y completado por el padre de su malogrado autor). Los puntos de vista sostenidos por el joven Wilamowitz fueron anticipados, en parte, por W. DOPHEIDE, *De Sophoclis arte dramatica*, 1910. Las mejores críticas a la obra de Tycho Wilamowitz han sido hechas por LESKY, *Grundfragen der Sophoklesdeutung* (N. Jahrb. 1932, pp. 400 y ss.), que es uno de los trabajos fundamentales de la crítica sofóclea del siglo XX (cfr., asimismo, de este autor, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, p. 142), que contiene interesantes ejemplos del método psicologizante criticado por Wilamowitz, así como otros tomados del mismo filólogo.

[19] *Sofocle*, Mesina, 1935, p. 628.

[20] ZÜRCHER, *Die Darstellung des Menschen im Drama des Euripides*, Basilea, 1947, cuya tesis central ha sido duramente atacada y rechazada (cfr. *Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. VI, *Euripide*, Ginebra-Vandoeuvres, 1960, esp. pp. 125 y ss.; y cfr. nuestra reseña en *Emerita*, 30, 1962, pp. 204 y ss.).

[21] El libro capital para el pesimismo sofócleo es el ya citado de OPSTELTEN, *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam, 1952 (trad. inglesa).

[22] Hölderlin representa, en este sentido, la superación de los puntos de vista de la generación anterior a la suya. Cfr. M. CORSSEN, "L'idea della Tragedia nel pensiero di F. Hölderlin", en *Riv. di Fil.*, 1951, pp. 48 y ss. Nietzsche va todavía más allá, ensayando una *Interpretatio antichristiana*.

[23] Cfr., especialmente, H. DIELS, *Der antike Pessimismus*, Berlín, 1921, y, en sentido contrario, POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Gotinga, s. a. (1947), páginas 77 y ss. Es interesante, aunque se refiere sólo al pesimismo pindárico, el trabajo de G. J. DE VRIES, "Pindar's mood", en *Mnemosyne Ser.*, IV, 10, 1957, pp. 8 y ss.

[24] SÓFOCLES, *Edipo rey*, 1186 y ss.

[25] Pohlenz ha insistido repetidamente en que el pesimismo es extraño al alma griega: cfr. *Griechische Tragödie*, I², 1954, pp. 13 y ss.; *Der hell. Mensch*, pp. 17 y ss.; *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, p. 5.

[26] Quien mejor ha tocado, a mi juicio, este aspecto del teatro de Esquilo ha sido J. H. FINLEY, Jr., *Pindar and Aeschylus*, Harvard Univ. Press, 1955.

[27] Sobre los estudios sofócleos en los últimos años, cfr., especialmente, *Lustrum*, VII, 1962. Cfr., asimismo, F. R. ADRADOS, "El héroe trágico", en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, Madrid, 1962.

[28] Pohlenz (*Die gr. Tragödie*, I², 1954, pp. 160 y 351) habla de la fe optimista de Sófocles en los dioses. Es importante, empero, señalar que dicho crítico insiste en la postura del "viejo Sófocles". Sostiene asimismo que Sófocles es optimista WEBSTER, *An Introduction to Sophocles*, 1936, pp. 33 y ss. (que se expresa, matizadamente, diciendo que "no" era pesimista). Wolff, en cambio (*N. Jahrbb.*, 1931, p. 395), afirma que "ein ungeheurer Optimismus" habla en sus tragedias (?).

[29] Tal es el sentido general que, para la mayoría de los críticos, tiene la

obra sofóclea. Así, para Reinhardt (*Sophokles*, 1933) el verdadero problema trágico de nuestro poeta es "la locura, el engaño, la apariencia" (*Wahn, Trug, Schein*); por su parte, Schadewalt ha definido al héroe sofócleo como "el hombre sufriente" *(leidende Mensch)* y la tragedia como la representación del dolor (cfr. *Sophokles und das Leid*, Potsdam, 1944 = *Hellas und Hesperien*, Artemis, Zurich, 1960, pp. 231 y ss.), insistiendo, asimismo, en que el engaño amenaza al hombre (*Sophokles und Athen*, Francfort, 1935 = *Hellas und Hesperien*, pp. 215 y ss.), si bien posteriormente matizó un tanto sus afirmaciones (cfr. *Universitas*, 8, 1953, pp. 591 y ss.).

[30] Véase el interesante libro de M. UNTERSTEINER, *Sofocle*, Florencia, 1936.

[31] *De Idee van de menselijke Bepertheid bij Sophocles*, Wageningen, 1953, que sostiene que en la obra sofóclea domina un "determinismo psicológico".

[32] H. DILLER, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*, Kiel, 1950.

[33] Cfr. nota 29.

[34] LESKY, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Gotinga, 1957, pp. 145 y ss.

[35] Esta excesiva insistencia en la debilidad humana es, sin duda, un reflejo del punto de partida protestante de los críticos mencionados. Egermann ha reaccionado contra ella, pero cae en el extremo opuesto. Para Egermann lo trágico se limita a una "elección", olvidando la parte del misterio subyacente en la tragedia.

[36] EGERMANN, *Arete und tragische Bewusstheit*, que, al lado de innegables aciertos, contiene errores de bulto. El mayor —lo hemos señalado ya— es que volatiliza la esencia de lo trágico. Según él, los héroes trágicos se comportan como Sócrates, escogiendo tácitamente ante un dilema. Sobre la "intransigencia" de los héroes sofócleos, cfr. KNOX, *The heroic temper*, Berkeley, 1966, 5 y ss.

[37] Cfr. N. BROWN, *Pindar, Sophocles and the Thirty Years' Peace* (*TAPhA*, 82, 1951, pp. 1 y ss.).

[38] Se ha echado en cara a Egermann, con razón, que establece un lazo directo entre la tragedia y Platón (así LESKY, *Anz. f. d. Alt.*, 7, 1954, p. 142, al hacer la crítica del libro de EGERMANN *Vom attischen Menschenbild*, Munich, 1952). Egermann se defiende en *Arete und trag. Bewusstheit*, pp. 91 y ss.

[39] *Sophocles. A Study on heroic Humanism*, Harvard Univ. Press, 1951.

[40] *Poética*, 1449 b, 24 y ss. El texto es uno de los más oscuros de la obra (cfr. el amplio comentario de G. ELSE, *Aristotle's Poetics*, Brill, Leiden, 1957, *ad. loc.*).

[41] Cfr. K. VON FRITZ, "Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie", en *Studium Generale*, 8, 1955, pp. 195 y ss. = *Antike und moderne Tragödie*, W. de Gruyter, Berlín, 1962, pp. 1 y ss., y KOMMEREL, *Lessing und Aristoteles*, Francfort, 1940.

[42] E. N. 1135 b, 11-25.

[43] K. von Fritz (*op. cit.*, pp. 3 y ss.) ha realizado un penetrante análisis del problema, señalando cómo el término alemán *Schuld* es inapropiado para traducir ἁμαρτία (más lo es en inglés *tragic flaw*).

[44] Cfr. LASSO DE LA VEGA, *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna, 1962 (y nuestra reseña en *Emerita*, XXXII, 2, 1964).

[45] Traducción francesa, con el título de *Eros et Agape*, París, 1941. (Hay traducción española.)

[46] Véase ahora el volumen *Grecs et Barbares* (*Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. VIII, Fundación Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1962), especialmente pp. 85 y ss.

[47] *Welstangst und Götterzorn*, Gotinga, 1951.

[48] Cfr., en este sentido, POHLENZ, *Gr. Tragödie*, I, pp. 341 y ss.

[49] Cfr. A. LESKY, *Die trag. Dichtung der Hellenen*, p. 108 (con bibliografía).

[50] Cfr., especialmente, L. BIELER, *Antigones' Schuld im Urteil der neueren Sophoklesforschung*, Viena, 1937; EHRENBERG, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, pp. 29 y ss. (y pássim); M. H. FLICKINGER, *The* ἁμαρτία *of Sophocles' Antigone*, Iowa, Diss., 1935.

[51] Sobre la soledad del héroe sofócleo, muy bien OPSTELTEN, *Sophocles and Greek pessimism*, pp. 157 y ss.

[52] *Sófocles. Tragèdies*, Fundación Bernat Metge, II, Barcelona, 1959, páginas 112 y ss.

[53] Importa hacer una aclaración relacionada con lo que hemos dicho acerca de la tendencia católica o protestante de los críticos al abordar la obra sofóclea y, en general, la tragedia. No es necesario identificar actitud protestante con protestantismo efectivo. Un católico puede inconscientemente adoptar posturas —o talantes— protestantes, o viceversa. Así, Pohlenz —que posiblemente era protestante— piensa en católico al hablar de la tragedia. El libro de Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* aclara muy bien lo que quiero decir. Y, en este orden de ideas, cabría afirmar que Esquilo es un poeta "católico", mientras que Sófocles —aceptando la interpretación más corrientemente aceptable— sería "protestante" (cfr. el fragmento que alude a la imposibilidad del conocimiento divino). En cambio, Esquilo entrevé siempre la posibilidad final de comprensión, por oscuros que sean los caminos de Dios. Errónea me parece, en este sentido, la tesis de K. Reinhardt sobre la teología esquílea (desarrollada en *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Berna, 1949) y mucho más aceptable la del protestante Wilamowitz.

[54] Cfr. SCHADEWALT, *Hellas und Hesperien*, pp. 543 y ss.; G. HIGHET, *The Classical Tradition*, Oxford, 1951[2], pp. 525 y ss.; HAMBURGER, *Von Sophokles bis Sartre*, Stuttgart, 1962; L. DÍEZ DEL CORRAL, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Gredos, Madrid. 1952; GRENZMANN, *Figuras y problemas de la literatura contemporánea*, Gredos, Madrid, 1963; J. S. DE LA VEGA, *Helenismo y literatura contemporánea*, Madrid, 1967.

[55] Cfr. BOLLNOW, *Esencia y cambios de las virtudes*, Rev. de Occ., Madrid, 1960, p. 128, que estudia el problema en un contexto más amplio.

4

La crisis del mundo griego a finales del siglo V a. de J. C.

Grecia y Europa

La historia de la Europa moderna ofrece al espectador occidental un triste panorama. Es la historia de una decadencia, el proceso de una paulatina pérdida de la fe y de la confianza en sí misma. Es, en suma, una historia desalentadora. Iniciada con la ruptura de la unidad del mundo cristiano y con las consiguientes guerras de religión, que trajeron consigo lo que en frase gráfica ha denominado Paul Hazard «la crisis de la conciencia europea»,[1] en nuestro espíritu hallamos, con raros intervalos de optimismo, a medida que avanza la historia de Occidente, la convicción, cada vez más acusada, de que Europa está enferma, de que Occidente ha dejado de tener confianza en sus valores; de que, en fin, Europa se ha tornado cuestionable.[2] Todavía en el siglo XVIII un rayo de optimismo pudo iluminar el lóbrego panorama espiritual de Occidente. Ocurre entonces que Europa se recupera un tanto interiormente, de modo que puede entrar en la Edad Contemporánea con cierta, aunque engañosa, seguridad en sí misma.[3] Cicatrizadas un tanto las heridas que le produjera la Reforma, superadas las convulsiones de las guerras de religión, la Ilustración pudo representar por un momento —¡un momento tan sólo!— un símbolo de quizás engañosa seguridad. No me refiero, naturalmente, a las realidades objetivas del siglo de las luces, sino tan sólo al optimismo que reinaba en los espíritus que más genuinamente lo representan. Oigamos, por ejemplo, a Hegel, que es en cierto modo un hijo espiritual del siglo XVIII y el máximo pontífice

del pensamiento en el período final de la edad de la razón. Impera ahora —falaz error— el convencimiento de que Europa se halla cerca de la consumación de la humanidad. Dice, pues, Hegel: «El mundo está explorado, circunnavegado y para los europeos es una esfera. Lo que todavía no ha sido dominado por ellos es que no merece la pena o no está destinado a ser dominado».[4]

¡Feliz espejismo el que sufren los hombres del siglo XVIII! Pero, precisa aclararlo, no todos los espíritus estaban dispuestos a aceptar este fácil optimismo. Como vigía espiritual de toda una época, Goethe ha presentido claramente que detrás de aquella seguridad se escondía un germen de descomposición. Supo ver, y advertirlo a sus contemporáneos, que la razón no agota todas las facultades humanas y que la ciencia no satisface enteramente los anhelos del hombre. Por ello Fausto, la gran creación del poeta de Weimar, es el símbolo de las proféticas inquietudes que anidan en el corazón del hombre neoclásico. A Fausto ha podido parecerle, como a la Europa dieciochesca, que con el saber y el esfuerzo todo estaba realizado. Y sin embargo...

No creo que extrañe que yo comience a tratar la crisis de la conciencia helénica haciendo una breve alusión a la conciencia europea. Porque en Grecia se ha perfilado por vez primera, clara, diáfana, nítida, la noción y la idea de Europa; porque los griegos han sido los primeros en luchar y en dar la vida por lo que hoy podemos llamar Europa; porque, en fin, lo helénico es un elemento integrante y esencial de lo que hoy llamamos Occidente.

La crisis de la conciencia helénica. Pero ¿es que hay una crisis en la conciencia griega? Y si la hay, ¿en qué consiste? ¿Supone la crisis de finales del siglo V una ruptura con el pasado o es más bien una toma más profunda de conciencia en el alma de los helenos?

En sus *Reflexiones sobre la historia universal*,[5] Burckhardt ha definido las crisis históricas como procesos acelerados en el juego de influencias mutuas que los tres grandes factores de la civilización —Estado, religión y cultura— ejercen entre sí. Lo curioso es que Burckhardt, que odiaba profundamente la guerra, se ha negado a reconocerla como factor determinante de las grandes crisis históricas. Se niega, por ejemplo, a aceptar que la guerra del Peloponeso sea una auténtica crisis. La razón, según el gran historiador de Basilea, es que esta lucha fue incapaz de conseguir la unión de todos los griegos. O, como dice él mismo: porque no consiguió crear un gran Estado. Pero, aun dejando de lado el hecho de que Burckhardt maneja tan sólo tres elementos que entran en juego —Estado, religión y cultura—, demasiado pocos

para explicar la compleja trama de la historia espiritual, resulta evidente que la guerra, sobre todo cuando el vencido ha realizado contribuciones grandiosas en el orden de los valores, trae como consecuencia una conmoción profunda, capaz frecuentemente de mudar y transformar los ideales vigentes hasta entonces. Y toda crisis es precisamente eso: un cambio, una nueva vigencia valorativa. Es, por otra parte, altamente sintomático que a lo largo de la historia humana haya sido la guerra, con sus conmociones, la que ha hecho que los hombres adquieran auténticamente conciencia histórica, que es como decir adquirir auténtica conciencia de lo que realmente se está gestando en el orden espiritual. Heródoto se convierte en el primer historiador de Europa al intentar explicar la guerra de la independencia helénica frente al bárbaro invasor. Sin contar a Tucídides, de quien tendremos que hablar largamente, podemos citar el caso de san Agustín, creando la filosofía de la historia bajo la impresión del saqueo de Roma por Alarico; las obras históricas de Maquiavelo, más importantes de lo que normalmente se cree, son fruto de las guerras de Italia en el siglo XV. Fue la conmoción de las guerras napoleónicas la que incitó a Hegel a la creación de su obra, y la derrota francesa de 1871 hizo que Taine revisara la historia de Francia, dando luz a su concepción positivista del humano acaecer. Y ¿qué decir de la decadencia de Occidente nacida al impacto de la derrota alemana de 1918? Después de todo, la reacción contra los últimos restos del historismo (o, como se dice corrientemente, el historicismo), las nuevas reflexiones sobre el ser de Europa y el sentido último de su historia (recordemos a Berdiaef, Jaspers, Grousset, Toynbee, Ortega, A. Weber, Löwith), ¿qué son, sino fruto de la tremenda conmoción que trajeron consigo las últimas guerras? Y es que la verdadera, la auténtica crisis histórica se produce cuando, presionado el hombre por la situación apremiante ante la cual le coloca un hecho como la guerra (y la impresión es mayor cuanto más cruel es ésta), se produce una inversión en la jerarquía reinante de valores. Nadie acaso lo ha visto con más claridad que Tucídides al analizar en su libro III las consecuencias morales de la crueldad de la guerra del Peloponeso. Tras haber narrado el asesinato a sangre fría de los plateenses, que se habían entregado al arbitraje espartano, y tras la descripción de las luchas civiles de Corcira, se hace el gran historiador las siguientes reflexiones.

Primeros síntomas de la crisis

> Muchos fueron los horrores que sufrieron las ciudades en las revoluciones, horrores que suceden y sucederán siempre mientras la naturaleza humana sea la misma, pero que son mayores o menores y de distinto carácter según como sean las diversas circunstancias que se den en cada ciudad. En efecto, en la paz y en una situación próspera, tanto las ciudades como los particulares son más razonables porque no se encuentran en situaciones apremiantes de necesidad, en tanto que la guerra, al suprimir la facilidad de la vida cotidiana, es un duro maestro y pone de acuerdo con las circunstancias imperantes el comportamiento de la mayoría de los hombres. Se hallaban, pues, en un estado de revolución las ciudades, y los que tardaban más en entrar en él, al tener conocimiento de las cosas que habían sucedido, llevaban aún más lejos este cambio de conducta tanto en lo referente al refinamiento de quienes se lanzaban al ataque como en lo relativo a lo inaudito de las venganzas. Cambiaron incluso, para justificarse, el ordinario valor de las palabras. La audacia irreflexiva fue considerada valiente adhesión al partido; la vacilación prudente, cobardía disfrazada; la moderación, una manera de disimular la falta de hombría...[6]

Nos hallamos ante lo que yo me atrevería a llamar el primer testimonio de que a finales del siglo V algo está ocurriendo en Grecia. Hay otros documentos más duros y terribles. Estos documentos son las tragedias o una parte, por lo menos, de las tragedias de Eurípides.

Para que haya una crisis de conciencia es preciso —habla Perogrullo— que esta conciencia exista. Nos hallamos, por consiguiente, abocados a un problema previo: ¿ha existido, antes del siglo IV, una conciencia griega? Y si ha existido, ¿cómo se manifiesta?

Está por escribir un libro que siga el proceso de lo que podríamos llamar la autoconciencia de Grecia, el paulatino proceso a lo largo del cual Grecia, la Hélade, se descubre a sí misma como idea. Nuestra tarea, ahora, es intentar brevemente un bosquejo de esta gestación espiritual, seguir el proceso —largo, duro, difícil— que traerá a la luz la idea de Grecia como conquista del espíritu.

Anticipemos que la guerra del Peloponeso será uno de los estadios más importantes en ese lento alumbramiento de la Hélade. Lo que ocurre es que la guerra entre Atenas y Esparta no liquidó del todo lo que era objeto de verdadero litigio en los campos de batalla. O dicho de otro modo: que la rendición incondicional de Atenas frente a los aliados de la Liga del Peloponeso no trajo la verdadera solución esperada. De aquí la guerra corintia; de aquí la segunda confederación ateniense. Lo que sí es preciso

decir es que con la derrota de Atenas —la Grecia de Grecia, como reza un epitafio[7]— se produjo en la Hélade un vacío espiritual.[8] La mente griega, desde el siglo VII hasta bien entrado el IV, es incapaz de concebir otra organización política perfecta que la πόλις, la ciudad-Estado. Esparta, que de hecho no llega a ser una verdadera πόλις, cuadra mal en el panorama político de la Hélade clásica. Ocurre, pues, en la primera mitad del siglo IV un fenómeno típico de las épocas de desorientación. El siglo IV recoge la cosecha sembrada en el V, tal como nuestro siglo XIX hace con respecto al XVIII. Pues bien, ocurre, repito, que si reflexionamos un poco acerca de la literatura política de la primera mitad del siglo IV, observamos que a los escritores políticos de este siglo les falta algo. Se les ve desorientados, preocupados; se les nota, en suma, un vacío. Otro hecho que precisa calibrar es que entonces realmente se inicia lo que podríamos llamar literatura política en Grecia. Jamás Grecia —en realidad Atenas únicamente, que es ya la depositaria de la auténtica cultura helénica— había sentido la necesidad de filosofar sobre la esencia de la política, del Estado, del individuo y sus relaciones con el Estado. Ahora aparece como una urgente necesidad. Isócrates, Platón, Jenofonte, cada uno a su manera, esbozan Estados ideales, se preguntan por el problema de Grecia y de la formación de ciudadanos. Es que les falta algo. Es que la idea política tradicionalmente helénica se halla en crisis y hay que sustituir este valor por otro. Es que se están recogiendo los frutos de las guerras y la crisis consiguiente del siglo V en su estado final.[9]

Con la caída de Atenas y la aniquilación de su imperio por obra de los aliados peloponesios se liquida todo un siglo de evolución política que, al tiempo, había traído consigo una importante labor cultural e ideológica. El siglo V se abre bajo el empuje irresistible de la democracia ateniense que iguala primero, para anular después, la primacía de la mentalidad dórica en el mundo griego. Con la aparición de Clístenes en la escena política se produce una de las grandes crisis auténticas del mundo cultural griego. Veámoslo.

El siglo VI y su significado

Hasta bien entrado el siglo VI la ideología dominante en la Hélade, sobre todo en la Grecia continental, es el espíritu dórico délfico aristocrático, que tiene su representante secular en Esparta

y su manifestación religiosa en Delfos. Aunque hoy esté en franca retirada la tesis de K. O. Müller, que ve en Apolo un dios dórico, no cabe duda alguna de que, desde un punto de vista sociológico, los ideales religiosos délficos y los políticos de la Grecia dórica se hallan en íntima relación. Estudiando los temas de la propaganda délfica, Defradas[10] ha podido señalar los íntimos lazos ideológicos que unen a las ciudades dóricas y aristocráticas por un lado y la religión apolínea por otro. La cuestión es un poco distinta en Asia Menor. Jonia será la patria del movimiento racionalista, que llegará a su punto culminante con la sofística ateniense. Es en Asia, especialmente en las ciudades jónicas, donde aparecerá, débil primero pero con fuerza cada vez más visible, la conciencia de individualidad que dará al traste finalmente con el sentido colectivo y tradicionalista de la mentalidad aristocrática. Un Arquíloco, un Jenófanes, un Heráclito, a pesar del innegable talante aristocrático de algunos de ellos, prepararán, de modo a veces inconsciente, la disolución del ideal aristocrático de la vida.

¿Cuáles son los puntos más esenciales de este ideal aristocrático de la vida? Políticamente, la absoluta subordinación del individuo al Estado, y el heraldo de esta idea es el poeta Tirteo, que compuso sus elegías para infundir valor a los soldados espartanos en la segunda guerra mesenia.[11]

«Porque es hermoso —dice en uno de sus poemas— que un valiente muera, caído en las primeras filas, luchando por su patria.»[12] La ofrenda de la vida en aras de un ideal superior al individuo aparece aquí por vez primera en la historia del espíritu griego. En Homero, el héroe puede, es verdad, llegar a extremos de valor y, como Héctor, afirmar que su ideal es «ser siempre el primero». Pero lo que no asoma en Homero, lo que hubiera sido incomprensible para un héroe homérico, es ofrendar su vida en aras de un ideal que transcendiera la simple esfera individual. Los héroes de la epopeya mueren, pero sólo dan su sangre para consagrar su propio valer, su ἀρετή. No así el héroe aristocrático del cosmos espartano. En ningún otro momento como en Tirteo revela la poesía griega, de modo más claro, cómo la creación poética surge de la vida de la comunidad humana. Aquí, el ideal homérico de la ἀρετή es transformado en el heroísmo del amor a la patria. Ahora, la πόλις es la suma de todas las cosas humanas y divinas. Por ella vale la pena vivir y morir.

No es una casualidad que el ideal religioso que se corresponde con este ideal político propugne una limitación de lo humano. El apolinismo, con su máxima fundamental del γνῶθί σαυτόν

recuerda constantemente al individuo humano sus propias limitaciones. Y lo que era Tirteo para la mentalidad política del nuevo ideal ciudadano, es Píndaro en el campo religioso. El apolinismo, el dorismo de Píndaro aparece claro en todos aquellos pasajes donde recuerda a los vencedores, constantemente, que hay un límite impuesto al despliegue de la humana actividad. ¡Cuántas veces, en el momento más entusiástico del canto, se dirige al vencedor, amonestándole sobre los peligros de la ὕβρις, del pecado capital para la nobleza doria, que consiste en abrigar deseos vedados a la humana limitación!

Hay en este ideal dórico-aristocrático, a pesar de sus estrecheces de miras,[13] una hermosa fuente de creación moral. Los representantes de la ética nobiliaria percibían en el fondo de sus almas esta verdad: que con el poder sobre los demás aumentan los deberes para consigo mismo.

En el fondo de esta ideología aristocrática descubrimos un principio irracional, que es preciso estudiar brevemente para comprender la inversión de valores que representó, en su momento, la propagación de la doctrina democrática encarnada en Atenas. Cualquier lector de Píndaro sabe que son harto frecuentes y esenciales las referencias a la φυά. ¿Qué es la ? No la simple φυά virtud guerrera, tal como podemos hallarla en los poemas homéricos o en la poesía o la prosa áticas. La φυά es la manifestación de las ocultas fuerzas que en el fondo del aristócrata anidan. Porque, y ahí radica el meollo de la mentalidad arcaica, las cualidades guerreras son don de un dios. Sólo aquel que puede demostrar una ascendencia divina posee innata, por naturaleza, la capacidad para el mando, la φυά y su manifestación, la ἀρετά Esta no se enseña.[14] Y también para el poeta su vocación es un don divino. El maravilloso don de la poesía, lindante casi con la profecía, es un privilegio que le ha sido otorgado en gracia a su nobleza y que mantiene su superioridad frente a sus émulos:

> Es sabio quien mucho conoce por don natural.
> Los que han aprendido
> graznen en vano
> rivalizando con el ave divina de Zeus.[15]

Así se expresa, en una oda triunfal, acallando las voces de sus competidores el orgulloso poeta de la nobleza dórica.

Con la aparición de la democracia ateniense de Clístenes surge a la luz una concepción política capaz de rivalizar en grandeza y consistencia con la aristocracia dórica. Es más, al punto se

convierte en su mortal enemiga ante la cual, al fin, tendrá que postrarse. No es extraño el odio a muerte que el noble dórico siente ante los «ateos» demócratas, que quieren destruir el orden reinante oponiendo una nueva concepción del individuo y de la ἀρετή. Los «malos», en la terminología de la época, quieren alzarse contra el hasta entonces indiscutible caudillaje de los «mejores». Con melancólico acento podrá decir un noble desposeído de sus privilegios a su joven amigo:

> Cirno, esta ciudad es aún una ciudad, pero sus habitantes son ahora distintos; antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino que en torno a su cuerpo vestían pieles de cabra [...] y se apacentaban, igual que los ciervos, fuera de la ciudad. Estas son hoy día, ¡oh Cirno!, las gentes de bien, y los buenos de antes, ahora son los villanos [...]. A ninguno de estos ciudadanos hagas de corazón tu amigo, ¡oh, Polipaides!, por causa de necesidad ninguna; por el contrario, procura parecer con tus palabras amigo de todos, pero no te unas con ninguno en ninguna empresa importante, porque entonces conocerás la manera de ser de esos miserables...[16]

Por supuesto que antes de abandonar definitivamente el mundo arcaico es preciso determinar el sentido último de sus aportaciones, porque de muchas de ellas vivirá, aun durante mucho tiempo, el propio mundo clásico. Si políticamente el siglo VI termina con una victoria o, por lo menos, con un alborear del espíritu racionalista de un Clístenes, durante gran parte de comienzos del siglo V perviven fermentos todavía palpitantes del mundo arcaico. Qué sea en su esencia este mundo arcaico es algo que escapa a fórmulas claras, a pesar del luminoso trabajo del profesor Fränkel.[17] Si el mérito de este filólogo ha sido evidenciar, de una vez para siempre, el valor «en sí» del espíritu arcaico, poniendo punto final a la tendencia a considerarlo como una simple preparación expectante del clásico, no por ello resulta fácil dar una fórmula comprehensiva del auténtico significado espiritual de esta época tan importante en la historia del mundo helénico. Una cosa, empero, parece evidente: su carácter bifronte, su íntimo janismo, que se traduce en vibraciones y contrapuntos tan reveladores como apolinismo y dionisismo, aristocracia y democracia, misticismo y racionalismo.

No deja de ser ingeniosa y hasta cierto punto verdadera la fórmula de quienes han querido resumir la trayectoria del espíritu helénico como un tránsito del mito al λόγος, como una conquista continuada y heroica del mundo lógico que viene a destruir la creencia tradicional e ingenua en un mito simbólico y cambiante.[18] Pero, si ello es verdad en determinados sentidos y, sobre todo, en cierta perspectiva, no por ello es posible considerarlo como un

logro definitivo. La historia del descubrimiento del hombre en suelo griego ha conocido varias etapas sucesivas en las que los helenos van ganando, en dura lid, los valores esenciales humanos en las tres esferas del pensamiento, voluntad[19] y afectos. Y por una falsa consideración histórica —por suerte hoy día ya completamente superada, tras los esfuerzos de Nietzsche, Romagnoli y Dodds— se han empeñado los historiadores y filósofos en ver en Grecia simplemente —nótese que digo simplemente— la cultura que forjó para la Europa occidental la idea del hombre como ser racional, como ser exclusivamente λογικός. Pues bien, resulta que esa consideración puede, en todo caso, aplicarse tan sólo —y aun hasta cierto punto— a la aportación del siglo v, no a toda la larga duración de la cultura griega.

Durante una buena parte del siglo XIX la filología clásica, alimentada por los últimos aleteos del racionalismo hegeliano, pudo paradójicamente trazar la curiosa dicotomía del espíritu helénico, hecho de apolinismo y dionisismo. Estos trabajos, esa labor interpretativa culminó, como es bien sabido, en Nietzsche. Junto a la Grecia racional, limitada, amante del número y la medida, se descubrió la Grecia infinita, ilimitada. Junto a Apolo, Dioniso.[20]

Ahora bien, el alma dionisíaca alienta en la historia de la cultura griega durante el período arcaico para correr soterrañamente durante la época clásica, presta siempre a salir a la luz, cosa que hará en el período helenístico. De creer a Nietzsche, el *Homo theoreticus*, el espíritu racional (y racionalista) destructor del mito, apareció tan sólo en la Hélade con Sócrates, y con él el espíritu burgués:[21] Sócrates, símbolo del λόγος que destruye al mito en la época clásica para, añadamos nosotros, convertirse a su vez en un mito.[22]

Resulta curioso, a este respecto, constatar cómo ambos, mito y λόγος, no aparecen separados, sino que son correlativos y casi siempre simultáneos, con predominio de uno u otro, a lo largo de la historia de la cultura griega. El λόγος, se ha dicho,[23] no es ajeno, ni mucho menos, a una de las creaciones más típicas del mito helénico, como es la epopeya, donde se siente a cada momento la acción del λόγος ordenador y luminoso. Pero, por otra parte, ¿qué decir del λόγος estricto, de la filosofía en Grecia? ¿Es que aquí no hallamos un buen ingrediente de mito? Nada choca tanto al que por vez primera entra en contacto con los presocráticos como su fuerte elemento poético, mítico, que en sus pasajes, aun fragmentarios, hallamos. Desde Tales, quien afirma que todo está

lleno de dioses, hasta las visiones de corte profético y poético de un Parménides y un Empédocles, toda la producción presocrática es mítica y alegórica.[24]

Si la época arcaica es, pues, esencialmente mítica, no podemos olvidar su profundo anclaje[25] en el μῦθος. No es posible olvidar que la filosofía es una creación típicamente arcaica; que en Jonia apareció, por vez primera en la historia humana, un tipo de hombre que, como Goethe, puede afirmar que «de lo oscuro aspira a lo claro». Este espíritu ilustrado aunado con las nuevas posturas antropocéntricas del siglo V, traerá inevitablemente un nuevo humus histórico que dará pábulo a nuevas visiones de la vida y del mundo.

Una última observación acerca del período arcaico que nos parece de importancia para otear, en una perspectiva apropiada, las diferencias entre lo arcaico y lo clásico. El mundo arcaico ignora el sentido universal, panhelénico de la cultura. No preparado todavía el terreno para ello, no podemos decir que los helenos de la época de Píndaro o de Alcmán sintieran con plena conciencia que formaban parte de una vasta comunidad espiritual. El mundo griego se halla entonces, como después, materialmente, políticamente dividido. Sólo hay una unión hecha: la de saberse representantes de un mismo principio político, muchas veces con hondas connotaciones racistas.[26]

Importa muy mucho no perder de vista que algunos de los fermentos espirituales del período arcaico renacieron en pleno siglo V por un movimiento que algunos no dudarán en llamar reaccionario. Heródoto y Sófocles pueden muy bien ser llamados los portavoces de esta ideología que, por encima de todo, acentúa la nulidad del hombre ante el dios, la limitación de la sabiduría divina. Dediquemos unos breves párrafos a este modo de pensar que en el fondo es típicamente arcaico.

Heródoto y el ideal arcaico

Cuando Heródoto escribe la célebre introducción de su historia no nos anticipa, ni mucho menos, toda la temática que abordará en el curso de los nueve libros. La finalidad de su «búsqueda», de su ἱστορίη, queda centrada aquí en torno a las «grandes acciones de la humanidad», cantadas para evitar que el curso implacable de los tiempos las borre del recuerdo humano. Aletea en esa actitud herodótea el espíritu de la época arcaica. Así Homero resumirá

su *Ilíada* en breves hexámetros, callando precisamente lo que da auténtica profundidad ética al poema: la curva del desarrollo moral de Aquiles.

Algo parecido cabe decir de Heródoto. Cierto; la idea directriz de su historia es la iluminación del pasado con el resplandor de la palabra, que proporciona de este modo una especie de inmortalidad histórica. Heródoto, como Píndaro, contemporáneo suyo, cree firmemente que «la palabra sobrevive a los hechos».[27] Pero al lado de esto se halla, subyacente, un fondo de preocupación teológica y filosófica que da a la obra del historiador sus rasgos inconfundibles. Rasgos que en última instancia —ello resulta inevitable— debe al ambiente de su propia época.

Heródoto es en cierto modo un hijo espiritual de Atenas. Porque Sófocles habrá de dejar en la obra del historiador de Halicarnaso una huella profunda. Ahora bien, junto a la concepción sofóclea de la vida se descubre, en la historia herodótea, la impronta indeleble de la especulación teológico-moral del pensamiento délfico, con su doctrina de los límites de la naturaleza humana. Y acaso de entre los *theologoumena* délficos el más fructífero, el más profundo sea el de la oposición existente entre el saber humano y el saber divino.[28]

Inútil decir que en este punto preciso el pensamiento sofócleo se identifica con las ideas délficas. Una parte considerable de las tragedias de Sófocles plantea descarnadamente la antinomia profunda: verdad humana, verdad divina. Pensemos tan sólo en Edipo.

El griego —se ha dicho— hállase bajo la maldición de la finitud. Y esa limitación de la humana naturaleza imposibilita a la mente helénica para elaborar una filosofía de la trascendencia que permita superar el conflicto trágico hombre-Dios.

Para la mentalidad arcaica, el ser humano se halla impotente ante la divinidad. Y ello, en la mente de Heródoto, es tanto más trágico cuanto que esta divinidad está concebida como una potencia demoníaca que, al parecer, es el auténtico enemigo del hombre.

La diferencia que se descubre aquí entre el pensamiento homérico y el de Heródoto no deja de ser profunda. En Homero, la divinidad aparece como un ser preocupado por lo humano. Los dioses pueden engañar a veces a los hombres; pueden, otras, cegarles,[29] pero al fin se echa de ver que sus móviles son claros y definidos. El hombre sabe a qué atenerse con respecto a ellos.

¡Qué distinta la divinidad en Heródoto! Tanto, que lo primero que cabe decir es que ni siquiera es un ser personal. Era denominada con mucha frecuencia «lo divino» —en neutro— para

evitar llamarse a posible engaño. Dios, o los dioses, quedan de este *modo*, por un sutil procedimiento, alejados del campo de lo humano. Difícil resulta afirmarlo, pero es muy posible que aquí Heródoto se halle en la línea de los pensadores jonios, que también, a su vez, se esforzaron por deshumanizar el concepto divino de la creencia tradicional, intentando convertirlo en un principio casual despersonalizado.

Trazada así la diferencia ontológica entre el hombre y Dios, se plantea el problema de la culpabilidad humana, de la ὕβρις. Heródoto se ha encarado valientemente con la antinomia «saber humano-saber divino», especialmente en su libro primero, concebido como un pórtico, magnífico y aterrador a la vez, de su obra entera. Me refiero al destino de Creso. El destino de Creso es realmente inquietante. El rey de Lidia es un hombre «opulento». Su error estriba en identificar dos conceptos que en la mentalidad corriente de la época se confunden, pero no para el historiador: opulencia y felicidad (ὄλβος y εὐδαιμονία). En vano Solón desplegará toda su sabiduría en un intento infructuoso por hacerle comprender la «verdad». Y no puede, porque el espíritu de Creso no está iluminado. Sólo con la dolorosa experiencia de su destino podrá descubrir el sentido radical de la existencia.

Desde el punto de vista puramente humano, Creso ha agotado todas las posibilidades. Ante el oráculo délfico, que le vaticina la muerte de su hijo por una espada, reacciona del modo más racional: alejando a su hijo de la guerra. Lo que falla aquí, sin duda, es su comprensión teológica. El pecado de Creso, si de pecado puede hablarse, radica en una impiedad *sui generis:* en creer que conseguirá sustraerse a la palabra divina. Su pecado es el pecado de la limitación humana.

El dolor, pues, es el lazo de unión entre la ignorancia humana —que tal resulta ser su sabiduría— y la omnisciencia divina. Creso ha aprendido la lección y por ello podrá llamarle Heródoto más adelante «amado de los dioses».

Con la historia de Creso se ejemplifica la afirmación de que la vida es, toda ella, inconsistencia. Y, sobre todo, se pone de manifiesto que hay en la esencia de lo humano una falla radical. Se impone una «subversión de valores». Si comparamos ahora la generación de Esquilo con la de Eurípides comprobaremos que un abismo las separa. Esquilo vive de la ilusión optimista que representó la instauración de la democracia en Atenas y el triunfo de este ideal frente a las huestes del rey de Persia. Por ello, quizás, el optimismo que hallamos en el fondo de su concepción de la

tragedia.[30] Para el trágico de Eleusis, en efecto, la tragedia es una oposición de principios, de mundos, de problemas, que halla su resolución final en una síntesis armónica. De aquí la necesidad de darse cuenta de que en Esquilo no nos hallamos ante tragedias aisladas. La concepción trilógica es esencial en su arte. Cierto que, empero, quedan restos del pesimismo arcaico en la mente esquílea. La idea del ἀλάστωρ, el demonio destructor, que acecha al hombre para perderle en el momento en que menos lo espera, se manifiesta todavía en algunos pasajes de su obra.[31] Pero, a pesar de estos lejanos ecos arcaicos, Esquilo es profundamente clásico por la optimista teología que dimana de su obra y, de modo especialísimo, su concepción de Zeus, «que aprende a conocer a través del sufrimiento»[32] y que se yergue como el protector de la justicia. Aunque sus designios sean oscuros y sus caminos difíciles de penetrar, al final el hombre puede comprender el sentido de toda la obra divina. Cuando pasamos al mundo euripídeo, todo eso ha cambiado. Resulta curioso observar que Eurípides ha intentado replantearse de raíz muchos de los problemas que han sido el nervio de la obra esquílea. El resultado es una disonancia esencial.[33] A pesar de que son dos espíritus emparentados por su afán de penetrar en el secreto íntimo de las cosas, son hombres que pertenecen a un humus histórico distinto.

La crisis y la tragedia euripídea

Que Eurípides es un típico representante de la crisis de la conciencia helénica que hemos intentado analizar resulta evidente en muchos aspectos. En primer lugar, es en él donde hallamos formuladas las preguntas clave que delatan la crisis profunda del alma griega. Muy bien lo comprendió Aristófanes, al enfrentar a Esquilo y a Eurípides en sus *Ranas*. Esquilo es, dice Aristófanes, un hombre cuyos héroes pueden servir de estímulo, de modelo. Son personajes heroicos en todo el sentido de la palabra. Ha ocultado al público todos los defectos demasiado humanos de los mortales. En cambio, en Eurípides parece que los personajes son todos ellos enfermizos, criminales y, desde luego, anormales. Mejor no podía, este gran crítico que fue Aristófanes, diagnosticar en sus comedias el gran mal que aquejaba a Grecia. A mi juicio, son éstas las grandes aportaciones de Eurípides a la historia espiritual de la Hélade: primero, una profundización del ser tan difícil de comprender para el hombre que es su propia compañera,

la mujer; segundo, el ataque a las barreras que separan del esclavo al libre, del bárbaro al griego, de la mujer al hombre; y, por fin, el descubrimiento de algo que la mente griega hasta entonces había apenas intuido: que el hombre y la divinidad pueden ser amigos. Que no es nada absurdo hablar de amor de Dios.

No es difícil percibir que en realidad sólo en un ambiente de disolución política podía Eurípides realizar estos descubrimientos. Sólo cuando está en crisis el concepto de Πόλις, fautora de las divisiones políticas entre los hombres, fuente de donde dimana el particularismo griego principio de la idea de que los dioses están adscritos, como quien dice, a su ciudad, se pueden plantear estas cuestiones.

Que el poeta Eurípides ha descubierto a la mujer como ser humano es una afirmación que hoy por hoy no puede ya ponerse en duda. Es más, frente a la concepción decimonónica que veía en Eurípides un misógino, se está imponiendo la idea opuesta de que fue en realidad un gran defensor de la mujer, un auténtico feminista. Me satisface haber sido uno de los primeros en llamar la atención sobre este hecho.[34]

Nadie podrá negar que este sencillo descubrimiento estaba llamado a revolucionar toda la concepción griega de la vida. Antes de Eurípides, la mujer estaba prácticamente encerrada en el gineceo, en las cuatro paredes de la casa, sin derechos apenas. Eurípides ha roto los grilletes de la mujer gracias a los esfuerzos realizados en sus obras por dotarla de una personalidad, de un alma. Hay figuras de su teatro que son inmortales por el amor que ha puesto en su tratamiento. Ifigenia, Fedra, Macaria, Medea, Alcestis son figuras que después de Eurípides han sido dotadas de una profundidad psicológica de que carecían.

Eurípides sólo pudo destruir los prejuicios de su época a través de la ruptura con la mitología o, mejor, atacando de raíz la mentalidad mítica en que, de modo anacrónico, se movían todavía muchos espíritus.

Es sintomático el pasaje famoso de las *Troyanas*[35] en que Helena intenta defenderse de la acusación de que ella es la causante de la guerra de Troya. Helena acude a la argumentación mítica, que suena falsa ya en sus labios: fue Afrodita la que la obligó a realizar su acto. Y Hécuba, en un modélico argumento, demuestra que llamamos dioses a nuestras propias pasiones. Ahí radica una de las revoluciones más profundas de nuestro trágico. Y una de las más significativas. Eurípides ha traído a la tierra, podríamos

decir, la responsabilidad humana que había estado en el cielo.[36] El hombre ya no puede atribuir la responsabilidad de sus actos a los dioses. El hombre es el responsable de sus actos. Culmina aquí la línea ética iniciada en Atenas con Solón, continuada por Sócrates y rematada por los sofistas y por Eurípides. Desde ahora, el hombre se ha convertido en auténtica persona y es un individuo que puede sentir en contra de la ciudad, del Estado. Estamos en pleno individualismo.

La segunda gran aportación de Eurípides es la idea de que el hombre es libre por naturaleza y de que la bondad y maldad no dependen de la estirpe, sino de la naturaleza. De golpe asistimos al desmoronamiento de toda la creencia tradicional entre los helenos, que dividían a los hombres en griegos y no griegos. Y, naturalmente, los no griegos, los bárbaros, carecen de humanidad, no son personas. ¡En cuántas obras no han atacado, directa o indirectamente, esta arraigada creencia griega, lo cual tenía que abrir amplios horizontes en la humanidad, preparando la comprensión entre todos los hombres! Y afirmación tan revolucionaria sólo podía ser hecha en un ambiente de crisis de la conciencia helénica tradicional, orgullosa y en cierto modo racista. La idea de que los griegos forman una nación a pesar de las diferencias de lengua —pequeñas, pero existentes— y de cultura queda aquí aniquilada de raíz para dejar paso a una concepción más radical, profunda y universal.

Finalmente, Eurípides ha podido entrever, sólo entrever, aspectos que la mezquina concepción clásica de los dioses oscurecía. Ha intuido, como a medias revelada, la concepción según la cual los dioses pueden amar al hombre y sufrir por él, y puede existir auténtica amistad entre el fiel y el dios.[37] Cierto es que parte de estas ideas se hallan *in nuce* en Homero. Pero entre la amistad que hay entre Atenea y Ulises y la que existe entre Artemis e Hipólito hay todo un abismo. Emana del Hipólito euripídeo un hálito de pureza, de profundo misticismo, que esta plegaria que el creyente dirige a su divinidad puede revelarnos en parte:

> Te traigo, ¡oh, diosa!, esta corona que he trenzado con flores de una pradera intacta, en la que ni el pastor osa entrar su rebaño ni ha penetrado el hierro; sólo la abeja, en primavera, recorre el prado sin hollar; la diosa Castidad lo riega con rocío del arroyo. Y los que nada han aprendido, sino que forma parte de su naturaleza ser virtuosos en todo, pueden cortar las flores: mas no está permitido a los impuros. Diosa querida, para ceñirte los cabellos de oro, acepta la corona de mi mano piadosa. Pues sólo yo entre los mortales tengo este privilegio de estar contigo y conversar contigo, escuchando tu voz aunque tu rostro no lo veo.[38]

Los dioses de la época clásica, que está ya moribunda con Eurípides, no podrían, a buen seguro, comprender esta extraña plegaria. Pero con ella se da comienzo a un nuevo período de la historia de la religiosidad griega. Comprendemos que muy pronto los cultos de Oriente están a las puertas de Grecia, que los recibirá con los brazos abiertos. Porque el griego estaba ya cansado de unos dioses tan formalistas y rituales.

La guerra del Peloponeso con sus crueldades y, sobre todo, con la íntima destrucción de la unidad griega, acabará de hecho con la creencia tradicional en lo que hasta entonces había regido como dogma. Así esta guerra actuará como la Reforma o como las guerras europeas. Como factor de crisis, de la que nacerá un nuevo mundo.

Dos generaciones frente a frente

Cuando Heródoto da a luz sus nueve libros de la historia, el espíritu helénico está pasando por una profunda crisis. Se agitan ahora en el alma griega fermentos nuevos que habrán de transformarla de raíz y que terminarán, finalmente, con las creencias y los valores tradicionales. Proyectada sobre este fondo nuevo, la obra de Heródoto se nos aparece anacrónica. Cabría incluso decir, con Schwartz,[39] que nació ya anticuada. Así anotado, el hecho no tiene en sí mismo mucho de sorprendente. Heródoto y Tucídides pertenecen a generaciones distintas y en momentos determinados de la historia humana, en los que domina «un ritmo acelerado», la simple diferencia de una generación puede abrir un verdadero abismo.

Simplificando un tanto las cosas, porque los hechos no son tan sencillos como aquí expondremos, es lícito decir que la diferencia espiritual entre Heródoto y Tucídides —y entre sus generaciones respectivas— radica en un enfoque opuesto del problema de la grandeza humana. Para Heródoto los hombres del pasado fueron y son héroes; para la generación siguiente, los héroes no son más que hombres, a veces simples caricaturas humanas.

«El mito —ha dicho Ortega— es siempre el punto de partida de toda poesía, incluso de la realista. Sólo que en ésta acompañamos al mito en su caída. El tema de la poesía realista es el desmoronamiento de una poesía.»

Pues bien, Heródoto en este punto preciso está anclado en el mito. Sus personajes son, en la inmensa mayoría de los casos, auténticos arquetipos míticos. Son figuras agrandadas por el

coturno. Recordemos a Creso con su destino trágico a cuestas; recordemos, sobre todo, a las enormes figuras de la Atenas de las guerras médicas.

Si damos al término *mítico* el valor de algo engrandecido e iluminado por la ingenuidad y la fantasía humanas, no cabe duda de que mítica es toda la historia herodótea. Sus figuras son auténticos paradigmas humanos. Lo que han realizado no cabe medirlo con los módulos corrientes, que él trasciende. La lucha de Grecia contra Persia, tema central de su obra, conviértese así de golpe en algo grandioso, inconmensurable, «mítico». Es un desafío a la razón.

«Aquí combatieron, contra tres millones de persas, cuatro mil soldados del Peloponeso.» Esta inscripción resume la batalla de las Termópilas en el libro VII. No puede concebirse nada más «irracional». David venciendo a Goliat.

Es en este sentido en el que puede hablarse de Heródoto —y de su generación— como «épico». Su historia es una auténtica epopeya. Sólo que, mientras en Homero el tema es el mito tradicional, en Heródoto el mito lo suministra el mundo contemporáneo. La actualidad, el presente, se ha convertido ya en algo «fabuloso», mítico, increíble. Las guerras médicas quedan así —pensemos en los precedentes de Frínico y Esquilo— elevadas a categoría, proyectadas al infinito, idealizadas.

Cuando pasamos de Heródoto a Tucídides, tenemos la sensación casi física de haber llegado a un universo extraño. Parece como si hubiésemos abandonado una representación trágica para entrar en el laboratorio de un científico. Frente al coturno de Heródoto, Tucídides opone su microscopio. Un microscopio extraño, realmente, que sólo agranda los humanos defectos y que, proyectado sobre todo lo que es —o era— heroico, lo transforma en un ser lleno de imperfecciones y miserias. El cristal del microscopio tucidídeo tiene un nombre bien conocido: se llama «razón»; esa razón que, como decía Unamuno, mata.

Para la generación de Tucídides no hay grandes hombres. El héroe ha caído de su pedestal y se ha esfumado, volatilizado. Porque ¿qué fue, en realidad, la guerra contra Persia?, se pregunta el historiador ático. Una mera escaramuza, contesta resueltamente. ¿Y la guerra de Troya? Una simple acción de piratería embellecida por Homero. Pero ya sabemos, afirma Tucídides, lo que suelen hacer los poetas. No hay que prestarles mucho crédito.

Así es como hay que entender las afirmaciones de Ortega, antes citadas, acerca de las etapas realistas de la poesía. Porque

el microscopio de Tucídides lo emplean igualmente los poetas de su época. Pensemos, por ejemplo, en Eurípides. Claro que en Eurípides no podemos hablar exclusivamente de racionalismo. Hemos superado ya la visión simplista de un Verrall[10] que, reducida a sus justos límites, no deja, con todo, de ser cierta. Con diáfana claridad lo vio Aristófanes al oponer en las *Ranas* a Esquilo contra Eurípides. Porque la misma distancia espiritual que existe entre Esquilo y Eurípides se halla entre Heródoto y Tucídides. El trágico Esquilo y el épico Heródoto han colocado a sus personajes sobre el coturno que convierte al actor —al hombre— en semidiós. Tucídides y Eurípides, por el contrario, han proyectado sobre la materia mítica el temible microscopio de la razón.

Los héroes de Eurípides —se lamenta Aristófanes— son hombres a los que podemos ver cada día en la calle, en el ágora. Son seres arrancados de la vida cotidiana, sin la grandeza heroica que hallamos en los personajes de Esquilo, el ex combatiente de Maratón.

Aunque ligeramente tocada por el pesimismo arcaico, la generación de Heródoto es, en el fondo, optimista. Todavía, por lo menos, no ha perdido la ingenuidad, clave de toda auténtica poesía, y entiendo aquí poesía en su sentido primigenio de «creación». A pesar de sus tintes pesimistas, un halo de ilusión y esperanza anima su obra. Y Esquilo dirige hacia el futuro, hacia un mundo mejor, su mirada clara y optimista.

Pocos años más tarde, todo se ha trastocado. El hombre ha perdido la esperanza y la ilusión. La poesía está herida de muerte. Como el niño que ha desmontado su juguete, el griego ha desmontado, pieza por pieza, el mundo infantil y grandioso del mito. Y ha sobrevenido —¿cómo no iba a ser así?— el desencanto. El microscopio ha convertido en caricatura lo que era, sobre el coturno, clara fuente de grandeza y de vida.

Grecia y nosotros

He aludido al principio de este capítulo a la crisis de la conciencia europea que aparece precisamente en el momento en que Europa renuncia a los valores que hasta el momento regían como inquebrantables. La crisis de la conciencia europea es igualmente un dudar de sí misma. Pero, y esto tiene que inspirar un poco de optimismo, si es lícito aceptar cierto paralelo entre la historia griega y la europea, podemos en este caso proclamar

que la crisis de la conciencia europea no es necesariamente una crisis definitiva, sino, a lo sumo, una crisis de crecimiento. Un momento de indecisión, un pequeño alto en la interminable pulsación de la vida de Occidente.

Un hecho es sintomático y, al tiempo, esperanzador. Resulta curioso contemplar hasta qué punto la crisis de Occidente, este ponerse en duda a sí mismo, coincide con una coyuntura, en la valoración de la Antigüedad, en que el valor ejemplar de esta Antigüedad a la que llamamos clásica deja de ser esto, ejemplar. Es sintomático, digo, que el historicismo, con su pretensión iconoclasta respecto al mundo clásico, aparezca en el instante en que la propia Europa se torna cuestionable. Y no sólo Europa, sino todo lo que es cultura europea. Cuestionable su arte, su literatura, su pensamiento. El mismo hombre se ha vuelto cuestionable para sí mismo.[41] Con la destrucción de Alemania en la primera guerra mundial se consuma el ataque dirigido contra el mundo clásico, que deja de ser tenido como ejemplar para ser colocado a la misma altura que el mundo polinésico. Pero al mismo tiempo, con los intentos de superación del historicismo coincide —otra luz esperanzadora— una nueva valoración del mundo antiguo. El tercer humanismo, inspirado por Jaeger, toma como punto básico de su concepción del mundo clásico el valor pedagógico de Grecia; y con mucha razón se ha hecho notar que ahora, más que nunca en la historia de la literatura occidental, el mito heleno es utilizado de nuevo, pero con afán de interpretación nuevo, radical, como jamás el hombre había realizado.[42] Y es altamente paradójico que el mito sea el foco, el centro de atracción de esta nueva valoración de Grecia.

Europa, raptada espiritualmente, según el símil hermosamente utilizado por Díez del Corral, debe ser reintegrada a su sentido prístino. Europa debe volver a recobrar el tino y la calma perdida para poder bucear en sí misma y extraer la savia que precisa para su recuperación. Su mirada, hasta hace poco alejada de Grecia y de Roma, debe volver a dirigirse hacia este hontanar milenario, fuente donde ha sabido encontrar siempre el estímulo necesario para continuar su marcha hacia adelante. Y si ello ha de ser así, debe continuar fiel a sí misma. Jaspers, en un intento por esclarecer el sentido último de Europa,[43] ha podido señalar que los tres elementos integradores del ser occidental, las tres fuentes, los tres estímulos que hacen de Europa lo que es, son la historia, la libertad y la ciencia. ¿No resulta aleccionador que sean éstas las tres grandes creaciones del espíritu griego? Spengler, y con él

los corifeos del historicismo apocalíptico y decadente, se han empeñado en negar sentido histórico a los griegos. Pero, dejando aparte el problema de la innegable profundización del sentido de la historia que representa el cristianismo, en especial por obra de san Agustín, ¿no resulta grotesco negar sentido histórico a una cultura que nos ha legado, con el nombre, la esencia misma de la búsqueda del acontecer humano? Todavía hoy los grandes historiadores actuales, repletos de lo que llamamos con cierto orgullo pueril «conciencia histórica», ponen de relieve hasta qué punto un griego, Tucídides, creó de la nada, como quien dice, y de una vez para siempre la metodología histórica con sus exigencias de probidad, veracidad y exactitud.[44] Y, por otro lado, ¿no es la obra histórica de Tucídides un heroico intento por explicarse a sí mismo y a los demás algo que resultaba incomprensible, misterioso para todos los espíritus de su época, la muerte y la derrota de un Estado que había llegado a su apogeo de esplendor? Y ahora y siempre, este noble empeño por interrogar a la esfinge del pasado ha sido la fuente de inspiración de toda gran historiografía.

Y ¿qué decir de la ciencia? Quien ha leído las exigencias hipocráticas, todavía hoy modélicas tanto en lo que respecta a la ética profesional como a la probidad científica, sabe muy bien que, si hemos superado en algunos aspectos a Grecia, ésta todavía puede muy bien ser considerada como maestra y guía metodológica. Farrington, Schrödinger y el mismo Einstein lo han proclamado.

Por último, nadie ignora la contribución innegable de Grecia a la idea de la libertad, sobre todo de libertad interior. Con profundo sentido de lo que Grecia representa para la historia de la noción de la libertad, ha podido decir el profesor Pohlenz,[45] en un trabajo precisamente consagrado a la idea de la libertad, que nadie puede comprender enteramente la cultura griega si no tiene en cuenta la esencia del sentido griego de dicha palabra. Profundizada por el radical sentido del cristianismo, Grecia es en muchísimos aspectos acreedora del mundo occidental. Por ello, cuando nos ponemos a reflexionar sobre este mundo tan alejado y al tiempo tan próximo al actual, nos resulta inevitable volver la mirada hacia el nuestro, al que explica y da sentido. Porque en Grecia no sólo se ha vivido, en miniatura, la primera historia de Occidente, sino que en cierto modo, como con frase gráfica y profunda ha podido decir Zubiri:[46] «nosotros mismos somos los griegos».

[1] En el libro *La crisis de la conciencia europea*, trad. de J. Marías, Madrid, 1941.

[2] Véanse a este respecto las reflexiones de ORTEGA, *Meditación de Europa*, Madrid, 1960, pp. 24 y ss.

[3] Cfr. DÍEZ DEL CORRAL, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Madrid, 1954, pp. 14 y ss.

[4] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. esp., Buenos Aires, 1946, I, 182.

[5] *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, trad. esp., Buenos Aires, 1945, páginas 153 y ss.

[6] Traducción de F. R. Adrados, *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Clásicos Hernando, Madrid, 1952.

[7] Atribuido a Tucídides. Véase la *Vida* de Eurípides que encabeza (p. VI) la edición de Nauck, Leipzig, 1876.

[8] Cfr. REYNOLD, *El mundo griego y su pensamiento*, trad. esp., Madrid, 1948, pp. 161 y ss.

[9] Véase MONTERO, *De Caliclés a Trajano*, Madrid, 1948, pp. 26 y ss.

[10] *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954; J. ALSINA, "La Helena y la Palinodia de Estesícoro", en *Est. Cl.*, IV, 1957-1958, 157-175, y GUBBELS, *De Godsdienst in de Staat van Platons Wetten*, Nimega, 1954, páginas 44 y ss.

[11] Cfr. JAEGER, *Paideia*, trad. esp., I, 95 y ss.

[12] Tirteo, fragmento 6 Adrados. Cfr. ahora B. SNELL, *Tyrtaios und die Sprache des Epos*, Gotinga, 1970.

[13] El aspecto "conservador" del ἦθος dórico halla su expresión más típica en Esparta. Que hay, por otra parte, una base sociológica en la doctrina arcaica de la ὕβρις me parece innegable. La nobleza arcaica defendió un "inmovilismo" que hallamos también en el "reaccionario" Platón. Sería interesante abordar en serio esta cuestión.

[14] El cariz "revolucionario" de la democracia ateniense aparece claro en el principio básico de la misma, esto es, la tesis de que la ἀρετή puede enseñarse. La sofística ha teorizado este aspecto de la democracia ateniense.

[15] PÍNDARO, *O.* II, 83 y ss.

[16] Teognis, 53 y ss. (trad. de F. R. Adrados).

[17] *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, Beck, 1962[2].

[18] Véanse mis observaciones a la traducción española del libro de W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 1961.

[19] No obstante, en general se sostiene que la ética griega es netamente intelectualista. Contra esta tendencia, cfr. R. MONDOLFO, *La compresione del soggetto umano nell'Antichità classica,* Florencia, 1954, pp. 391 y ss., y OPSTELTEN, *Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de oud-griekse ethiek,* Amsterdam, 1959, pp. 12 y ss.

[20] NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie,* Stuttgart, Kröner, 1955, pp. 120 y ss.

[21] Nietzsche habla (*l. c.*) de la "vor ihm [esto es, Sócrates] unerhörten Daseinsform, den Typus des theoretischen Menschen", lo cual es, hasta cierto punto, falso (cfr. Jaeger "Sobre el origen del ideal filosófico de la vida", en apéndice a la versión española de su *Aristóteles*).

[22] Cfr. GIGON, *Sokrates,* Berna, 1947, que niega la posibilidad de verificar la realidad histórica del auténtico Sócrates.

[23] Cfr. S. LASSO DE LA VEGA, "Grecia y nosotros", en *Rev. Univ.,* IX, Madrid, 1960, 441-481 (*Ideales de la formación griega,* Madrid, 1966, 1 y ss.).

[24] Cfr. el estudio de JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos,* trad. esp., México, 1952.

[25] El término procede de DEL GRANDE, *Filologia minore,* Milán, 1956, p. 218.

[26] Sobre este problema, cfr. JUETHNER, *Hellenen und Barbaren,* Leipzig, 1923.

[27] Cfr. PÍNDARO, *P.,* VII, 1 y ss., y HERÓDOTO, I, 1, 1.

[28] Sobre este tema, cfr. SNELL, *Göttliches und menschliches Wissen* (en el libro *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburgo, 1955³, pp. 184 y ss.), así como DILLER, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles,* Kiel, 1950.

[29] Cfr., sobre el concepto homérico de la divinidad, ALSINA, "Pequeña introducción a Homero", en *Est. Cl.,* V, 1959-1960, 61-95.

[30] El problema es algo complicado: el optimismo teológico de Esquilo no elimina la fuerte dosis de angustia que hallamos en sus tragedias (cfr. ROMILLY, *La crainte et l'angoisse dans la tragédie d'Eschyle,* París, 1955, y nuestra reseña en *Emerita,* XXVII, 1959, 404 y ss.).

[31] El problema ha sido abordado por DEICHGRAEBER, *Der listensinnende Trug des Gottes,* Gotinga, 1954.

[32] ESQUILO, *Agam.,* 176 y ss.

[33] Resulta interesante, a este respecto, comparar las dos plegarias, emparentadas por la forma pero absolutamente distintas en cuanto al espíritu, de *Agam.,* 160 y ss., y EURÍPIDES, *Troy.,* 884 y ss. Sobre la "disonancia" de la obra artística de Eurípides, cfr. RIVIER, *Essai sur le tragique d'Euripide,* Lausana, 1945.

[34] Hemos tratado especialmente de este problema en repetidas ocasiones: "La posición de Eurípides ante la mujer", en *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, 1958, 447-453; "Studia Euripidea, III", en *Helmantica,* IX, 1958, pp. 87-132.

[35] *Troy.,* 969 y ss.

[36] El descubrimiento de la responsabilidad humana ha conocido una larga historia en Grecia. Aparece por vez primera expresado en α, 32 y ss., y se continúa con Hesíodo y especialmente con Solón y Esquilo (cfr. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus,* Ithaca, 1949).

[37] Cfr. CHAPOUTHIER, "Euripide et l'accueil du divin", en el libro en colaboración *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon,* Ginebra, 1954, pp. 205-225.

[38] HIP., 73-86 (trad. de F. R. Adrados). Sobre esta plegaria, cfr. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks,* Berkeley, 1954, 12 y ss.

[39] *Figuras del mundo antiguo,* trad. esp., Madrid, 1942, p. 39.

[40] *Euripides, the Rationalist*, Cambridge, 1913² (cfr. DODDS, "Euripides, the Irrationalist", en *Cl. Rev.*, XLIII, 1929, 97-104).

[41] Cfr. nuestro trabajo "Cultura clásica y humanismo moderno", en *Arbor*, XLIII, 1959, 481-502.

[42] DÍEZ DEL CORRAL, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, 1957, pp. 24 y ss.

[43] *Balance y perspectiva*, Madrid, 1953, pp. 163 y ss.

[44] CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*, Londres, 1907, es el único crítico moderno que se ha atrevido a desvalorizar el carácter objetivo e histórico de la obra de Tucídides, sosteniendo que ha traspuesto a la historia la técnica formal de la tragedia griega. ¡Como si la "forma" de una obra histórica invalidara su verdadero sentido! (cfr., en cambio, GOMME, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, 1954; ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1955, y KITTO, *Poiesis*, Berkeley, 1966, 257 y ss.). Cfr. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in classical Antiquity*, Baltimore, 1967.

[45] *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1954, pp. 169 y ss.

[46] *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1959⁴, p. 300.

5

Sentido de la tragedia euripídea

El problema

Algún día habrá de abordarse la tarea de escribir un libro que, imitando una obra de Löwith, podría titularse *Eurípides, poeta de una edad indigente.* Reinhardt, que ha dicho cosas muy bellas sobre la crisis de la razón en el teatro euripídeo,[1] hubiera podido escribirlo si la muerte no nos lo hubiera arrebatado en pleno momento de madurez. Porque «el filósofo de la escena», según lo bautizara la Antigüedad, es el mejor exponente del espíritu ático en el momento en que comienza a disolverse, tras la crisis profunda que había de resquebrajar la unidad del mundo clásico. Ser profundamente enigmático, paradójico, inaprensible, parece resistirse a los esfuerzos que se han intentado para esclarecer el alcance último de su obra. Ha sido definido como un fiel exponente del racionalismo sofístico, tal como nos lo han presentado Verrall[2] y Nestle. Se ha hablado otras veces de un irracionalismo a ultranza —la tesis de Dodds[3]—. Ha sido saludado, en fin, como el poeta que atisba, oscuramente, recónditos misticismos, como quieren Chapouthier, Festugière y otros. Todos los juicios tienen cabida en las páginas que los críticos le han dedicado. Y es que su obra es tan rica, tan multivaria; sus personajes son tan distintos entre sí, tan desconcertantes; el tono de sus dramas tan desigual, que se comprende muy bien que, partiendo de un aspecto parcial de su producción, se haya generalizado y se le apliquen juicios definitivos que sólo aclaran una pequeña parte de su espíritu, sustraído siempre a la catalogación, a la cómoda etiqueta.

Ahora bien, un intento de establecer un balance de lo que, en términos modernos, podríamos definir «el mensaje» de Eurípides, presupone una clara toma de posiciones ante el enigma de su pensamiento, de su actitud, de sus «ideas y creencias». Este balance se ha efectuado en varias ocasiones. Pero es un balance falso, unilateral, condenado, desde el primer momento, a un rotundo fracaso.[4] ¿Por qué?

Contestar a esta pregunta exigiría considerables rodeos y largas reflexiones, que aquí no podemos hacernos. Cabría sí, en síntesis, formularla diciendo que se pretendía encajonar la enorme riqueza espiritual de Eurípides en una rígida fórmula, someter su universo a un implacable lecho de Procusto. Esto es cierto sobre todo de los veredictos que en torno a nuestro trágico formulara el siglo XIX; siglo que, por inevitables razones históricas, estaba ciego para una parte de los valores del teatro euripídeo. Ni siquiera el gran filósofo de lo irracional que fue Nietzsche[5] pudo sustraerse a la arraigada idea de que Eurípides era un racionalista que, armado con el microscopio de la razón, destruyó el espíritu «trágico» de los griegos.

Tradición y originalidad

Tradición y originalidad en el teatro de Eurípides. En principio, el tema ofrece dos ángulos de enfoque. Podríamos, ante todo, ocuparnos de las innovaciones técnicas de nuestro trágico, de la transformación de la herencia que le había legado la generación anterior. Por poco familiarizado que uno esté con la tragedia ática, se captan al punto los profundos cambios técnicos que separan la obra sofóclea de la de Eurípides. Nuestro trágico crea un nuevo tipo de prólogo, distinto enteramente del habitual y corriente. Es un prólogo formal, puramente introductorio, en el que un personaje muchas veces ajeno al drama nos expone los antecedentes de la acción, e incluso nos anticipa el desenlace. Tanta fortuna tuvo, que su gran rival, Sófocles, no tuvo inconveniente en adoptarlo en algunas de sus tragedias.[6] Una segunda innovación es la técnica del *deus ex machina*, asimismo típico de la dramaturgia euripídea. Al final de una pieza, cuando ya todo parece que no tiene solución —o cuando ya todo ha hallado su final perfecto—, aparece, transportada por una grúa, una divinidad que viene a solucionarlo todo, o a darle su palmetazo final. En su *Filoctetes*, la pieza más euripídea de Sófocles, éste utiliza el mismo

procedimiento. O, en fin, podríamos hablar de los profundos cambios que el coro ha experimentado en las piezas de Eurípides. Los coros sofócleos son todavía personajes que viven directa y apasionadamente los sucesos que se desarrollan ante sus ojos, que intervienen en la acción, que comentan la conducta de los personajes. Es un coro activo, con existencia real en la trama de la obra. Pero en Eurípides son ya coros pasivos, desligados de la acción de la pieza, y normalmente los cantos que interpretan son puras efusiones líricas, verdaderas piezas de «intermezzo».

En segundo término, podríamos fijar nuestra atención en los profundos cambios que de los mitos tradicionales ha realizado nuestro dramaturgo. Estudiar la técnica precisa con que sabe cambiar los datos de la tradición legendaria; la fina elección que lleva a cabo de los aspectos más patéticos de un mito, para producir una impresión más profunda, o para insistir en la realidad psicológica de sus personajes. Es cierto que en esto no es Eurípides el primero, y que ha conocido importantes precursores, entre los que se cuentan nada menos que un Hesíodo, un Estesícoro, un Píndaro. Pero, o bien la obra de estos precursores nos es poco conocida, o los cambios introducidos por ellos se limitan a aspectos secundarios. En Eurípides, no. En Eurípides podríamos decir que la innovación es la raíz de su tratamiento del mito.

Sin duda, nada se opondría a este estudio particular, y ello podría ofrecernos un cuadro, que no dejaría de ser real, de las innovaciones euripídeas. Pero este método nos impediría ver algo a nuestro juicio importantísimo para valorar, íntegramente, el arte del poeta. Dejaríamos sin explicación posible la raíz de estos cambios, nos cerraríamos el paso hacia una cabal comprensión del fenómeno Eurípides. Porque cuando de crítica literaria se trata, resulta inadecuado considerar, como fenómenos independientes, el fondo y la forma. O, en otras palabras: las innovaciones técnicas de Eurípides sólo pueden hallar una perfecta comprensión vistas a la luz del mundo anímico del poeta. La técnica es la epifanía en la que se manifiesta el mundo interior del artista.

Enfocada desde esta perspectiva, la dramaturgia de Eurípides adquiere al pronto una dimensión que antes nos faltaba.

Siempre será un insondable misterio la relación última entre la obra creada y el artista creador, entre la «experiencia» que ha dado vida a un poema y el espíritu que ha informado esta vivencia.[7] Pero aun así, toda obra de arte es un camino, una ventana, a través de la cual nos está permitido adentrarnos en las interioridades del corazón humano. Partiendo de esa premisa, no deja de

ser cierto que la obra euripídea, llena de contrastes y disonancias, tiene que ser hija de un alma terriblemente inquieta y angustiada. En sus dramas asistimos a una lucha titánica entre dos concepciones opuestas del mundo y de la vida. Aflora en ellas, a cada momento, el impulso por buscar una síntesis superior, una armónica identidad de contrarios, un esfuerzo sobrehumano por plasmar un mundo coherente. Sería enormemente fácil —y por ello superficial— definirlo como un romántico, si se acepta que es romántico aquel artista que busca, sin conseguirlo, el equilibrio y la armonía.[8] En ello estriba la diferencia esencial entre este poeta pensativo y solitario, que busca en la tranquilidad de una isla la paz que le es negada, y la visión clara, armónica, que del mundo posee un Esquilo. Se ha podido señalar que Eurípides intentó, en una gran parte de su obra, resucitar los problemas e incluso la técnica esquílea,[9] como si buscara en el trágico de Eleusis el secreto que a él le era negado. Y, sin embargo, a pesar de que hay algo que hermana a estos dos poetas —la preocupación metafísica y moral del destino humano—, no cabe duda alguna de que cada vez que Eurípides plantea en sus dramas problemas que nos recuerdan a Esquilo, el resultado es terriblemente desolador.[10] Lo que en Esquilo era grandiosidad trágica se convierte en Eurípides en mueca siniestra. Lo que en el autor de la *Orestíada* es armónica luminosidad, superación del terror cósmico, sublimado en una clara síntesis, donde los contrarios adquieren su propio sentido, en Eurípides no hallamos más que desazón. Sus dramas terminan, en su gran parte, en una, más que escéptica, desesperada renuncia a la comprensión del misterio del universo y las leyes que lo rigen. Hay algo ya, por lo pronto, que revela esa íntima disonancia del espíritu de Eurípides, algo que nos dice que nuestro poeta poseía un *irrequietum cor.* Lesky[11] ha podido poner de relieve cómo, frente al carácter «estable» de los héroes de Esquilo y Sófocles, les falta a las figuras euripídeas esa estabilidad psíquica que da unidad a todo carácter. Los héroes esquíleos son figuras grandiosas y monolíticas, que, llenas de seguridad, se lanzan a la acción, aunque sea para sucumbir en ella. Eteocles y Prometeo, Clitemnestra y las danaides, son grandiosos ejemplos de figuras descomunales, cortadas de una pieza, en las que no aflora ni por un momento la duda sobre el camino que han de seguir. Hijos de un espíritu épico, como es Esquilo, son al tiempo reflejos de un momento histórico en que el hombre ha vivido confiado en sus recursos internos, sin dar pábulo a la inquietud y a la duda.[12] Apenas hay pequeñas excepciones, como la leve sombra de indeci-

sión que aflora a los labios de Orestes en el momento culminante del horrendo matricidio.[13] Esquilo es, en este sentido, una gran parte del teatro sofócleo. Ayax, Antígona, Electra, Filoctetes, el mismo Edipo, aunque más sutilmente complicados, se mantienen firmes en todo momento, y si, como en *Antígona,* parecen desfallecer ante el momento crucial de su tragedia, se trata de un humano desfallecimiento que pone todavía más de relieve la grandeza épica de sus actos, de su espíritu.

El mundo euripídeo

Cuando penetramos en el mundo euripídeo, al punto nos damos cuenta de que es un suelo distinto el que pisamos. Sus héroes han perdido ya aquella diáfana claridad, aquella fe en sí mismos y en su destino a que nos tenían habituados Sófocles y Esquilo. Todo se torna ahora problemático. Los hombres se han visto privados de aquella grandeza mítica que los aproximaba a semidioses, que los elevaba a categorías suprahumanas. En un caso, se trata de cambios repentinos de conducta, de bruscos arrepentimientos, como en la Hermíone de la *Andrómaca;*[14] en otras, la indecisión sobre el camino a seguir convierte a sus héroes en juguete de sus íntimas pasiones, como el Agamenón de la *Ifigenia en Aulide,*[15] que da un paso ahora para retroceder más tarde, incapaz de aquella seguridad en sí mismo que esperaríamos en el gran caudillo de los griegos. En algunos momentos, estos repentinos cambios de humor se convierten en decisiones paradójicas, irracionales. Tal es el caso de Polixena en la *Ifigenia en Aulide,* o la de Meneceo en las *Fenicias.*[16] Pero el ejemplo más diáfano y más trágico es el famoso monólogo de Medea, un modelo de lucha interior entre la razón y la pasión, sin duda uno de los pasajes más patéticos de la literatura universal.[17]

Ahora bien, ¿es esto suficiente para sostener, como pretende Zürcher,[18] que los personajes euripídeos carecen de unidad psíquica, que les falta la coherencia necesaria para poder afirmar de ellos que constituyen auténticos caracteres?

Más bien creo, como he dicho antes, que esa ruptura espiritual es el reflejo del alma atormentada, angustiada, de su creador. Como lo es la estructura disonante de muchos de sus dramas, que nos ofrecen, como es el caso de la *Alcestis* —su primera obra conservada—, esos típicos altibajos dramáticos, esa mezcla de escenas de íntima ternura y de visión idealizada de la realidad,

al lado de grotescas figuras, como la de Heracles con todas sus brabatas de bebedor y comilón empedernido, o como la de Feres, con el feroz egoísmo moral que predica. Como es, asimismo, el *Ion,* esa curiosa tragicomedia que hizo en sus días las delicias de Goethe y donde al lado de escenas de íntima ternura religiosa hallamos ataques furiosos contra Apolo y los dioses en general, que son fustigados por su crueldad y su inmoralismo. En el *Hipólito,* en suma, asistimos a las efusiones líricas y místicas del desgraciado protagonista, víctima, al mismo tiempo, de la crueldad de Afrodita y de la indiferencia de Artemis.[19]

Y ¿qué decir de los coros de nuestro poeta? Se ha dicho, y con mucha razón, que Eurípides es uno de los líricos más grandes de la literatura universal,[20] afirmación que, hecha así, de improviso, puede parecer paradójica, y más si pensamos en que los antiguos lo llegaron a calificar del «más trágico poeta».[21] Mas la paradoja dejará de serlo tan pronto nos apresuremos a aclarar que los personajes euripídeos están dotados de algo que podríamos llamar «soledad radical», de esa soledad metafísica, producto siempre de una época que, como la nuestra, se halla herida y alirrota como resultado inevitable de una pérdida de la fe en los valores tradicionales. Ibsen, con quien ciertos filólogos han comparado a Eurípides, hace decir a uno de sus personajes: «El hombre más valiente es el que está más solo»,[22] y con esta frase ha acuñado un *motto* que podría colocarse en la portada de toda tragedia euripídea.

Fijémonos, pues, en los coros de nuestro trágico. De los nuevos acentos de sus cantos líricos —tan nuevos que a los conservadores de su tiempo les llegó a parecer enormemente peligroso para la moral— fluye una profundidad de íntima comprensión, una profundidad que penetra en la entraña del alma ajena y la persigue hasta los límites de lo anormal, con tierna simpatía por todos los encantos de lo personal e inefable. Pero son sólo eso, desahogos del corazón, cantos con los que el poeta parece rehuir la relidad viva de la tragedia para ir a refugiarse a un mundo de romántica fantasía.[23] Nada tienen ya que ver —al revés de lo que ocurre en los coros de Sófocles y Esquilo— con la trama de la acción. Se han desligado de ella para convertirse en piezas sueltas que pueden cantarse aisladamente, sin que por esto se pierda nada de su fuerza poética. Y que, de hecho, poseían un encanto arrebatador ningún testimonio más apropiado que lo que nos cuenta Plutarco,[24] al narrar en un patético pasaje de sus *Vidas,* que los infortunados prisioneros atenienses que trabajan como esclavos en las canteras

de Siracusa no hallaban mejor consuelo de sus penas que el canto de algunos coros euripídeos. Un ejemplo, entre otros muchos, es el famoso canto coral de Medea, donde, en medio de las turbulencias de la pasión, y desviándonos de la brutal y realista escena que ha tenido lugar poco antes, evoca con un lenguaje de ensueño la mística belleza de los jardines de Afrodita.[25] En verdad, la materia, la fuente de inspiración de los cantos líricos de Eurípides tiene un color, tiene algo extraño, desconcertante como su obra entera, y con mucha razón ha podido decir de ellos Reinhardt que «se parecen en no pequeña medida a los llantos y suspiros de los presos». ¿Por qué?

Poeta de una edad de crisis

A Eurípides le ha tocado en suerte ser el portavoz de una época de crisis. El destino ha querido hacerle vivir en un momento en que las creencias tradicionales se derrumban. Y estas creencias podrían resumirse en un simple término: los dioses. «Cuando los dioses se tambalean, se tambalea la razón hasta que halla apoyo en una nueva visión o sentido de Dios o de lo divino.»[26] La grandiosa, la profunda crisis del mundo contemporáneo, en la que todavía nos hallamos —y perdonen esta irrupción en nuestra propia época, divagación que espero no sea del todo impertinente para mi tema—, ha tenido una génesis parecida. Hay en la historia de las ideas modernas un momento solemne, acompañado de trágicos acordes. Un momento trascendental que refleja toda la terrible miseria del hombre contemporáneo. Me refiero a aquella página de Nietzsche en la que el filósofo alemán, con su profético acento, pregona la muerte de Dios. «Habéis oído hablar —dice— de ese loco que encendió una linterna en pleno día y se puso a correr en una plaza pública gritando sin cesar: "¡Busco a Dios, busco a Dios!". Pero como allí no había muchos que creyeran en Dios, su grito provocó gran risa. "¿Se ha perdido como un niño? —decía uno—. ¿Se oculta? ¿Nos teme? ¿Se ha embarcado?" Así gritaban y reían en confusión. El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con su mirada. "¿Dónde se ha ido Dios? —exclamó—. Voy a decirlo. ¡Lo hemos matado! Vosotros y yo. Nosotros, todos nosotros somos asesinos. ¿Cómo lo hicimos? ¿Cómo pudimos vaciar el mar?... ¿Qué hicimos al desatar la cadena que unía la tierra al sol? ¿Adónde va ella ahora? ¿Adónde vamos nosotros? ¿Nos caemos sin cesar hacia adelante, hacia atrás, al lado, de todos lados? ¿Hay todavía

arriba y abajo? ¿No vamos errantes por una nada infinita?... Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso hasta ese día, sangró bajo nuestro cuchillo.»[27]

Y, un poco más adelante, con un espíritu ya más lúcido y sereno, reflexiona sobre las consecuencias de la «muerte de Dios». «En general, se puede decir que el acontecimiento es demasiado grande... para que sea lícito considerar que la noticia de este hecho haya llegado a los espíritus, para que haya el derecho de pensar que mucha gente se dé cuenta precisa de lo que ha ocurrido y de todo lo que se va a derrumbar ahora que se encuentra minada esa fe que era la base, el apoyo, el suelo nutricio de tantas cosas... La moral entre otras.»[28]

El resto... lo conocemos. La semilla sembrada en el siglo XVIII ha dado, como fruto, el nihilismo. La muerte de Dios ha arrebatado al hombre moderno su pleno sentido.

Pues bien, un hecho parecido, un fenómeno paralelo se dio en el siglo V a. de J. C., y cupo a Eurípides ser el llamado a plasmar, en su obra dramática, la trágica situación en que se encuentra el hombre cuando arrumba los viejos valores tradicionales.

Es necesario, pues, para comprender el espíritu de Eurípides, adentrarse un tanto en lo que, utilizando una feliz expresión orteguiana, cabría llamar «su circunstancia». Porque es claro que, aun rechazando una actitud radicalmente historicista, el sentido de una obra de arte se profundiza y se aclara a la luz de las circunstancias históricas que han favorecido su aparición.[29] Todo arte, aun el más clásico —es uno de los grandes descubrimientos del espíritu moderno—, tiene sus raíces afincadas en el humus histórico que le ha visto nacer.

Pero todo ello adquiere el valor de un postulado cuando del simple arte pasamos a ocuparnos de este arte como expresión del *speculum mentis* de un período de la historia. Y, en este sentido, Eurípides simboliza y encarna el momento culminante de la crisis de la época clásica ateniense.

Preludio de la crisis

Que esta crisis se venía preparando desde hacía años, lustros incluso, es algo que conviene no perder de vista. Porque es importante no olvidar —cosa que ocurre con frecuencia— que los síntomas de crisis, de resquebrajamiento, no los constituye simple

y llanamente la sofística.[30] El movimiento sofístico es, realmente, un momento crucial para la historia del espíritu ático —y griego en general—, pero acaso convendría, aquilatando, llamarlo sencillamente «una crisis de crecimiento». No, las raíces de la profunda escisión del alma griega se remontan un siglo más allá de Protágoras y de Pródico. Ha sido el incipiente racionalismo jónico, encarnado en Anaximandro y en Parménides, en Hecateo y en Heródoto, en Jenófanes y en Heráclito. De esta actitud «ilustrada», en suma, podríamos incluso hallar los primeros ecos en el mismo Homero, en esos curiosos pasajes en que practica, con una velada sonrisa, la presentación burlesca de la divinidad.

El espíritu jónico, con su incomparable capacidad de observación, con su clara mirada, que penetra ávidamente en el sentido último de los fenómenos, con su genial talento para elaborar atrevidas síntesis creadoras y para crear las más audaces generalizaciones y su inclinación racionalista ávida de penetrar, fría y objetivamente, en el fondo de las cosas; el espíritu jónico, repetimos, ha sembrado las simientes de lo que, trágicamente, habrá de acabar inevitablemente en una ruptura interior del alma helénica. Porque cuando esa genial capacidad de penetrar en las leyes de la naturaleza se aplica a lo que, con fórmula feliz, ha llamado G. Murray el conglomerado heredado;[31] cuando la razón, que se había lanzado a una labor científica de descubrir las leyes del universo, intenta penetrar en el conjunto de «creencias» —en el sentido orteguiano del término—, tenía que producirse un inmenso vacío espiritual, una ruptura con el pasado, una «muerte de Dios», parecida a la que hace poco habíamos señalado en el espíritu moderno.

Porque el racionalismo jónico no pudo contentarse con abordar los secretos del cosmos. Esa misma razón fue el instrumento con el que el hombre intentó analizar el fondo espiritual de que se nutría, desde siglos, el espíritu helénico: el mito. Y cuando el mito se analiza con espíritu crítico, cuando el hombre pierde la capacidad de idealización, sobreviene la muerte del mundo heroico. Es algo que resulta inevitable. Lógicamente inevitable.

En un principio se trata, esencialmente, de estimular las costumbres y tradiciones de los pueblos que constituyen el mundo entonces conocido. Tal ha sido la génesis de gran parte de la actividad de los primeros geógrafos y etnólogos. Hecateo es el más significativo. Pero ocurre que, con la comparación, el hombre descubre el carácter relativo de las creencias y las costumbres de los pueblos. Jenófanes, recogiendo esta trascendental experien-

cia, podrá decir: «Si el buey pudiera pintar, su dios se parecería a un buey».[32] Y Heródoto, en un importante pasaje,[33] señala cómo unos pueblos se horrorizan ante el hecho de que otros entierren a sus muertos.

Por un lado, pues, el espíritu empírico de los jónicos descubre el carácter «relativo», convencional, del fondo de las creencias de los distintos pueblos y civilizaciones. Pero, por otro, y contemporáneamente a esta dirección, se da otra vuelta, no hacia el mundo exterior, sino hacia el hombre. Es falsa la tesis que ve en Sócrates el origen e inicio de la orientación que ha venido llamándose «antropológica», del espíritu griego.[34] Testimonio de ello es, no sólo la figura de Protágoras, sino un pensador mucho más original y profundo, cuyos escritos, por desgracia, nos han llegado de modo harto fragmentario. Me refiero a Heráclito. Hay, de entre las lapidarias frases del pensador de Efeso, dos que merecen toda nuestra consideración. Heráclito, a la luz de estos dos fragmentos, inició la reflexión metafísica sobre el ser humano, y sentó las bases para una comprensión psicológica del hombre. Uno de los fragmentos reza, lacónicametne: «Me he investigado a mí mismo».[35] Con lo cual salta a la vista que el «oscuro», como le llamaron los antiguos, había iniciado el método de la introspección, método que queda confirmado por otros muchos fragmentos suyos. Pero hay otro pasaje, de interés realmente trascendental. Dice así: «El carácter es para el hombre su destino».[36] Yo no voy a negar que, dado el carácter fragmentario de la obra heraclítea, resulte bastante hipotético deducir, de este simple fragmento, toda una actitud sistemática ante el problema moral y religioso. Pero, dado el ambiente del momento, y, sobre todo, dada la orientación introspectiva de Heráclito, no parece excesivamente arriesgado sostener que es una interpretación plausible de estas palabras la que ve en ellas un arrumbamiento definitivo de lo que cabría llamar la concepción arcaica de los móviles de la actividad humana. En este sentido, el descubrimiento de Heráclito debe ser considerado como un hallazgo descomunal, que propone, por vez primera en la historia del espíritu humano, lo que podríamos llamar una interpretación moderna del hombre. En otras palabras, Heráclito ha dejado de creer que la mitología pueda explicar la conducta humana. Y frente a ello afirma la necesidad de entender al hombre en y por sí mismo.

No hay duda de que estas dos conquistas del espíritu jónico —la relatividad de las creencias tradicionales y la insuficiencia de la interpretación mítica de la conducta humana— debían minar

toda la concepción tradicional y abrir nuevos cauces. Pero este proceso no fue fácil. Se necesitará casi un siglo entero para que se consume y ello por razones que son fácilmente comprensibles.

Una, de tipo histórico. Después de Heráclito puede decirse que la civilización jónica sufre un colapso. El centro del mundo helénico se traslada a la Grecia continental, donde imperaba un humus histórico muy distinto, más tradicional y pietista. Pero hay, además, otra razón relacionada con la primera. La victoria griega sobre los persas se interpretó, desde un primer momento, como el triunfo de la religión tradicional, de los dioses olímpicos protectores de las ciudades y de la religión oficial.[37] Tras Maratón y Salamina no era cosa fácil atacar el carácter «relativo» de los dioses. Ni fácil ni exenta de peligro.[38]

Pero, con las victorias griegas, Atenas se convierte en el centro espiritual del mundo helénico. Y a ella acuden los grandes divulgadores de la ciencia jónica, ávidos de proporcionar a los rudos y poco cultos atenienses los descubrimientos que las escuelas presocráticas habían realizado. Son los llamados sofistas. El ático, el habitante de la gran Atenas, apenas había tenido contactos fecundos con la civilización jónica, y es curioso observar con qué cautela acepta las doctrinas de los filósofos. La fuerza del «conglomerado» es todavía más fuerte, y no es cosa infrecuente que los sofistas se vean acusados de impiedad ante los tribunales populares. Protágoras fue perseguido, como lo fue, indirectamente, Pericles, como lo fue Anaxágoras.[39] Porque el movimiento adquiere ahora en Atenas un claro sentido humanístico y antropocéntrico. Anaxágoras proclamará que el sol es una simple estrella. Con ello peligra su propia vida. Protágoras divulgará su doctrina de que el hombre es la medida de todas las cosas, contra la cual, muchos años después, todavía elevaría sus protestas un Platón.

No es difícil echar de ver que con esa crítica sistemática tenían que socavarse, tarde o temprano, las creencias tradicionales, y que los dioses iban a sufrir las desastrosas consecuencias de este ataque sistemático.

Un hecho resulta revelador de este cambio de espíritu. Heródoto ve todavía la ley fundamental de la historia en la intervención de lo divino en las decisiones y en el destino humano. La filosofía de la historia de Heródoto[40] —si es lícito utilizar este término relativamente moderno aplicado a un griego— podría sintetizarse en una fórmula como la siguiente: la trama de los sucesos humanos es una oposición trágica entre la ignorancia humana y la sabiduría divina.[41] En cambio Tucídides, que escribe una generación más

tarde, ha arrinconado por completo a la divinidad como raíz de la historia. Las causas históricas hay que buscarlas, según él, en el interior del hombre, en sus pasiones, en sus ambiciones, en sus deseos. No es posible un cambio más radical en menos tiempo.

Eurípides y su época

Pero es hora ya de volver a Eurípides, de ocuparnos de él como buceador del enigma del hombre, a la luz de esta circunstancia. Resulta claro que nuestro trágico inicia su actividad artística en el momento en que la sofística siembra sus primeras dudas sobre el valor de la tradición. Pero, y aquí formulamos una pregunta de alcance grandioso, ¿es Eurípides pura y simplemente el portavoz de este movimiento, como han pretendido algunos críticos, en especial Nestle, que llegó a escribir un libro con el pomposo título de *Eurípides, el poeta de la ilustración griega?* Creemos francamente que no. Pero eso no significa, entendámonos bien, que haya sido un enemigo del movimiento sofístico. Es más, creo que la mejor manera de entender a Eurípides consiste, precisamente, en dejar al margen esta pregunta, en dejar de discutir si nuestro trágico es o no un sofista para centrar nuestra atención en su obra, vista como obra poética. Lo que no impide que haya en él, subyacente, como trasfondo, el mundo espiritual en que se movía. Todo hombre es hijo de su propio tiempo, y es tarea vana intentar prescindir de esta base en que él se ha movido, respirado y vivido.

El problema es éste: un hombre, un gran poeta, al que le ha tocado vivir en un momento de profunda crisis de valores, se propone plasmar en sus obras su mundo interior. El ambiente es propicio para una aceptación de la crítica que contra las simples creencias tradicionales han dirigido los grandes espíritus de la generación. El hombre, por otra parte, es un espíritu fuertemente inquisitivo, que no se contenta con el puro dogmatismo de sus mayores y que, en consecuencia, pretende, con todas sus fuerzas y con toda sinceridad, pero por medio de la poesía, trazar el balance espiritual del mundo en que se mueve. Se ha visto —es un tema que flota en el ambiente— la insuficiencia de la explicación arcaica del mundo. La explicación mitológica del cosmos se ha revelado insuficiente, caduca, arcaizante. La doctrina naturalista de la sofística ha creado un abismo moral al plantear de raíz la cuestión del carácter relativista, convencional, de la ética.

Y, finalmente, la generación de Eurípides ha dado muerte a los dioses. Por lo menos a los dioses tradicionales.

En cierto sentido, resulta válida la fórmula de Nestle aplicada a nuestro poeta: Eurípides, el poeta de la ilustración griega. Pero a condición, naturalmente, de que no se entienda con ello que Eurípides es el portavoz ideológico de las doctrinas de la Ilustración. La fórmula sólo puede aceptarse si se atiende, *cum mica salis*, que Eurípides refleja la actitud espiritual del hombre a quien toca vivir la peligrosa experiencia sofística. En otras palabras, que Eurípides es, no el representante de la sofística, sino el espíritu que encarna las trágicas consecuencias dimanantes del espíritu helénico. Esta afirmación, que habría sonado a heterodoxa hace sesenta años, puede hoy sostenerse, seguros de que, aun reconociendo el carácter contradictorio de su obra, la fuente de la inspiración de Eurípides se halla en algo más que en la pura y simple reflexión racionalista sobre el mundo. La raíz de su obra poética, el hontanar del que se ha nutrido esa magna y paradójica producción, es un esfuerzo descomunal por hallar el sentido del cosmos y del destino humano. No es un buscar frío, racional, como el del científico o el pensador que traza, eslabón tras eslabón, la gran cadena de su sistema. Nada más lejos del talante euripídeo que la voluntad de crear un sistema. Y esto hubieran debido tenerlo en cuenta los críticos del siglo pasado, aferrados a la idea preconcebida de que en la obra del poeta había, subyacente, una visión coherente y sistemática del mundo. No, en Eurípides hay una búsqueda del sentido poético, armónico del universo, sin que ello prejuzgue si llegó realmente a encontrarlo. Ahí se halla precisamente la tragedia de nuestro poeta.

Cegada la fuente de comprensión de lo humano que representaba la creencia tradicional en los dioses y en el mito, era menester que el hombre buscara nuevos caminos, nuevos rastros que le posibilitaran el hallazgo de un nuevo sentido del cosmos. Eurípides tanteó el camino de la psicología.[42]

Es éste un intento serio, muy serio, que lleva a cabo Eurípides para comprender al hombre. Se acerca a los seres humanos del mito con la mirada dirigida hacia su interior, hacia el corazón y las pasiones, creyendo hallar en ese santuario la clave del misterio de la conducta humana. Hay toda una serie de pasajes que son claro testimonio de que nuestra afirmación no es un simple intento por comprender, desde nuestro mundo moderno, al trágico. Al contrario. Uno de los motivos con más frecuencia tocados por Eurípides es precisamente el enfrentar a dos personas, de las

cuales una —que en el ambiente de la tragedia no tiene razón, habla falsamente— motiva o intenta explicar su conducta apelando a la acción de un dios. El caso más claro es el de las *Troyanas*,[43] donde Helena intenta justificar su conducta acusando a Afrodita de haberla inducido al acto que causó tantas calamidades al mundo: su huida con Paris. Pero la respuesta de Hécuba es clara y contundente, sin que admita réplica:

> Era mi hijo un ser de belleza extraordinaria,
> y tu corazón, al verle, se convirtió en Cipris.

El pasaje es de una trascendencia tal que no puede olvidarse cuando se trata de comprender la aportación euripídea en el tesoro espiritual de su época. Sin razón se ha intentado interpretar el pasaje en el sentido de que Afrodita habría penetrado en el corazón (Eurípides dice *nous*, que creemos puede traducirse por «corazón», aunque da al texto un sentido intelectualista, típico por otra parte de toda la ética antigua), obrando desde él.[44] No. El texto hay que entenderlo como creemos quería el poeta que fuera entendido: los dioses no pueden servir para explicar la conducta humana. Un contemporáneo del poeta, Protágoras, había sido muy explícito a este respecto al afirmar que «de los dioses nada puede saberse».[45] De Tucídides, ya hemos podido comprobar cómo arrrincona la divinidad, cuando de comprender el curso de la historia se trata. Y, por estas mismas fechas, un autor del corpus hipocrático afirmará en el *De morbo sacro*[46] que las enfermedades no están causadas por los dioses. Eurípides se mueve, pues, dentro del espíritu de su época al arrumbar la mitología cuando hay que penetrar en el corazón humano.

El impulso hacia el realismo —uno de los rasgos más típicos de la actitud artística de Eurípides— puede explicar esa tendencia psicologizante que lo aparta del resto de los trágicos atenienses y que ha hecho que nuestro trágico haya sido el modelo de los grandes dramaturgos modernos, desde Racine en adelante. Pero ¿le ha servido al poeta para hacerse con una explicación satisfactoria del misterio del alma humana? Nos tememos que no, y ahí radicaría el auténtico sesgo trágico de sus grandes figuras. «En un mundo donde la libertad se traduce por cierto modo de aceptar la muerte —ha dicho Romilly[47]— puede decirse que, incluso si los dioses no intervienen directamente, el hombre no parece haber ganado mucha autonomía; sus dueños han cambiado de nombre, y toda esperanza de comprenderles ha desaparecido.» Porque —y

conviene no perder de vista este hecho— si incomprensible es la intervención divina, con esa arbitrariedad que le caracteriza, no lo es menos la fuerza de las pasiones que anidan en el corazón humano. Cuando Heracles[48] cae víctima de ese ataque de locura bajo cuya acción da muerte involuntariamente a sus propios hijos, ¿cabe decir que el poeta halla una razón satisfactoria que nos aclare la tragedia que sobre él gravita? Justo es reconocer que no. Y ¿qué decir de Medea, que llevada por la pasión criminal que la posee es incapaz de dominar sus impulsos, a pesar de que su propia razón le hace ver lo horrendo de su acto?[49]

No cabe duda alguna. Pese al titánico esfuerzo por el cual Eurípides ha trasladado la fuente de la responsabilidad humana del cielo a la tierra —y en ello es fiel al espíritu de su época, como ilustra el ejemplo de Sócrates—, no por ello ha conseguido obtener la clave del secreto del humano obrar. Cabría decir que, después de todo, las semejanzas que entre él y Sócrates se hallan son tan sólo aparentes. De hecho, Eurípides es un anti-Sócrates y la Medea sería acaso el ejemplo más ilustre de su antiintelectualismo.

Pero una pregunta asoma a nuestros labios. ¿Qué queda, en la vida humana, una vez se prescinde de Dios? ¿Qué es la existencia del hombre cuando resulta patente lo absurdo de la misma? Pues queda, sencillamente, el dolor, la desesperación, el pesimismo. Queda ese vacío aterrador a que alude Nietzsche en el pasaje que antes hemos citado *in extenso*. Queda la nada. El universo de Eurípides es, pues, un universo trastocado, un mundo donde todo se ha reducido a fantasmas, y en el que domina el imperio del dolor. Es un universo que clama por una subversión de valores. El ambiente en que se ha desarrollado el curso de su existencia, todo ha perdido su místico significado. El valiente resulta, cuando se examina de cerca, un cobarde despreciable; el héroe no tiene de heroísmo más que la aureola de la tradición.[50] Pero no es eso todo. No son pocos los pasajes euripídeos en que, con gran escándalo de sus contemporáneos, se afirma que la virtud no depende de la cuna,[51] que la honradez no es exclusiva de los nobles. Hay por ello en la obra de Eurípides una honda preocupación por las clases humildes,[52] por los esclavos, por la mujer indefensa, por los niños, por los desgraciados, por los humillados y ofendidos.

Y, sin embargo, ¿podemos decir que ésa sea la última palabra de Eurípides? ¿Hay que resumir su mensaje personal con el término definitivo de absurdo? En parte sí y en parte no. En parte sí, porque el análisis que ha realizado de su mundo da una respuesta clara: los hombres son en su gran parte malvados, el

universo tal como está estructurado carece de sentido. Pero, tras una íntima reflexión, yo me atrevería a afirmar que, después de todo, Eurípides no ha podido, no ha querido contentarse con ese veredicto. En otras palabras, que se ha rebelado incluso contra la falta de sentido del mundo; y que, quizá de modo oscuro, inconsciente, ha intuido que más allá del dolor y de la muerte, más allá del sufrimiento y de las lágrimas alumbra el alborear de una nueva verdad. El poeta que ha evocado con tanta profundidad lírica el alma religiosa de un Hipólito[53] o de un Ion[54] —ejemplos típicos del *Homo religiosus*— ha entrevisto y ha legado a las generaciones venideras la revelación de un calibre tan grande que sus propios contemporáneos no podían alcanzar a comprender la posibilidad del hombre para amar a Dios. En cierto sentido, Eurípides hubiera podido decir, como Stendhal, que su obra no sería comprendida hasta muchos años después de su muerte.

Se ha afirmado que Eurípides fue un espíritu incapaz de creer.[55] Pero ¿creer en qué? ¿En los dioses de la tradición, que imponían al hombre unas normas éticas a las que ellos mismos se sustraían? ¿En la religión oficial de su tiempo, que adoraba a unos seres crueles y cobardes? Si ello es así, fue, efectivamente, un hombre que no pudo creer. Pero frente a las creencias que ya muy pocos compartían en su época, el poeta Eurípides abrió nuevas, enormes posibilidades para la religiosidad de sus coterráneos. Intuyó nuevos horizontes, penetró la posibilidad de una nueva visión del cosmos, más pura, más elevada, más humana. Profetizó la unión de griegos y bárbaros en un nuevo cosmos. Fulminó la burda teología de sus mayores, pero con honradez y sinceridad. Renegando de los valores caducos, moribundos, de su generación anunció, sin comprenderlo enteramente, la venida de un mundo mejor, donde las injusticias y prejuicios de su tiempo no tendrían cabida.

Y uno se pregunta: ¿no será ése acaso el sentido de aquella enigmática frase de uno de sus fragmentos, que dice así: «¿Quién sabe si lo que llamamos morir no es un vivir?».[56]

[1] *Die Sinneskrise bei Euripides* (en el libro *Tradition und Geist*, Vandenhoeck-Rupprecht, Gotinga, 1960, pp. 227 y ss.).

[2] Modernamente Greenwood (*Aspects of Euripidean tragedy*, Cambridge, 1953) ha continuado la tendencia verralliana.

[3] "Euripides the Irrationalist", en *Classical Review*, 1929, 97 y ss. Con todo, el término *irracionalismo* empleado por Dodds no se cubre con el que utiliza Verrall, sin que ello suponga que haya que considerar a Dodds un verralliano. La verdad es más bien lo contrario.

[4] Véase la visión comprehensiva de la valoración de Eurípides en los siglos XIX y XX en RIVIER, *op. cit.*, pp. 10-21; asimismo, LUCAS, *Euripides and his Influence*, Boston, 1923, 39 y ss.

[5] Cfr., especialmente, *Die Geburt der Tragödie*, Kröner, Stuttgart, 1955, páginas 147 y ss.

[6] Acerca del influjo de Eurípides sobre Sófocles, véase POHLENZ, *Die gr. Tragödie*, Gotinga, 1954², II, 85.

[7] Sobre estas cuestiones, D. ALONSO, *Poesía española*, Gredos, Madrid, 1961².

[8] Es ésta una idea de lo "romántico" que tiende a imponerse: cfr. AYNARD, "Comment definir le romantisme", en *Revue de lit. comparée*, 1925, 641 y ss., y, en general, PEYRE, *¿Qué es el clasicismo?* ("Breviarios del FCE", México, 1952), con amplísima bibliografía.

[9] La obra fundamental para esta cuestión es la de KRAUSSE, *De Euripide Aeschyli instauratore*, Diss., Jena, 1905. El trabajo de HOWALD, *Untersuchungen zur eurip. Technik*, Leipzig, 1914, se ocupa tan sólo de estudiar la evolución de la "figura central".

[10] Véase el pertinente juicio de Rivier (*Essai sur le trag. d'Eur.*, p. 102): "Aunque el don ordinario de los poetas es el de percibir la unidad del cosmos, Eurípides es un poeta al que esta unidad no se le ha revelado. Lo propio de la existencia, para él no consiste en ser trágica, sino en no tener sentido".

[11] *Gymnasium*, 67, 1960, pp. 17 y ss.

[12] Sobre la angustia y su significado en Esquilo, cfr. J. DE ROMILLY, *La crainte et l'angoisse dans le théatre d'Eschyle*, París, 1955 (y nuestra reseña en *Emerita*, 1959, 404 y ss.).

[13] *Coéforas*, 899.

[14] Véase el análisis que de esta tragedia da A. Garzya al frente de su edición (Roma, 1955); del mismo autor, cfr. *Studi su Euripide e Menandro*, Nápoles, 1959 (y nuestra reseña en *Emerita*, 1962).

[15] EURÍPIDES, *Ifigenia en Aul.*, 117 y ss.

[16] EURÍPIDES, *Fenicias*, 985 y ss.

[17] EURÍPIDES, *Medea*, 102 y ss. Sobre este monólogo, véase la interpretación de A. Rivier, en el libro, en colaboración, *Euripide* (*Entretiens sur l'Antiquité*, VI, Ginebra, 1960; y nuestra reseña en *Emerita*, 1962, pp. 204 y ss.).

[18] *Die Darstellung des Menschen in den Dramen des Euripides*, Basilea, 1945.

[19] FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, California Univ. P., Berkeley, 1954, caps. I-II (y nuestra discusión en *Convivium*, 1957); CHAPOUTHIER, *Euripide et l'accueil du divin* ("Entretiens sur l'Antiquité", I, 1954).

[20] JAEGER, *Paideia* (trad. esp., México, 1946²), p. 315, y STELLA, *Euripide lirico* ("Atene e Roma", III, 1939-1940).

[21] ARISTÓT., *Poética*, XIII, p. 1453 a 28 y ss.

[22] Cfr. la última frase de su "Enemigo del pueblo". A menudo se ha querido comparar a Eurípides con Ibsen, pero esta comparación debe tener en cuenta las profundas diferencias que los separan. Cfr. STEIGER, "Euripides, ein antiker Ibsen?", en *Philologus*, 1897, 561 y ss., y REINHARDT, *Tradition und Geist*, pp. 236 y ss. Este mismo autor habla del parentesco entre Eurípides y el nihilismo moderno, en *op. cit.*, pp. 228 y ss.

[23] Son las piezas llamadas de "intriga", véase SOLMSEN, *Philologus*, 1932, 1-17 *(Zur Gestaltung des Intrigemotivs in den Trag. des Sophokles und Euripides)*; además, RIVIER, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

[24] PLUTARCO, *Nicias*, XXIX, 5.

[25] EURÍP., *Medea*, 824 y ss.

[26] REINHARDT, *op. cit.*, 239.

[27] NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra*, 125.

[28] Cfr. G. MARCEL, *El hombre problemático*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956, 26.

[29] V. EHRENBERG, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, Introducción.

[30] Cfr. las palabras de DODDS, *Los griegos y lo Irracional* (trad. esp., Rev. de Occ., Madrid, 1961), pp. 170 y ss.

[31] *Five Stages of Greek Religion*, Boston, 1953, p. 2.

[32] JENÓFANES, B, 15, D-K.

[33] HERÓDOTO, III, 38, pasaje que delata ya la penetración del espíritu sofístico en Atenas.

[34] Cfr. MONDOLFO, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, 1960, 10 y ss.

[35] HERÁCLITO, fr. 101.

[36] HERÁCLITO, fr. 119.

[37] Sobre este fenómeno, cfr. NILSSON, *Geschichte der gr. Religion*, I, 1955, páginas 729 y ss.

[38] Sobre las precauciones que tuvieron que tomar los mismos presocráticos para no herir, con su crítica, las creencias tradicionales, cfr. O. GIGON, *Die Theologie der Vorsokratiker* (*La notion du divin*, "Entretiens sur l'Antiquité", Ginebra, 1954, I, pp. 127 y ss.).

[39] Sobre los juicios por impiedad en Atenas, cfr. últimamente LUIS GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Rev. de Occ., Madrid, 1961, pp. 21 y ss. El trabajo clásico es el libro de DERENNE, *Le procés d'impieté*, París-Lieja, 1930.

[40] Véase especialmente HERÓDOTO, I, 30; III, 39-46.

[41] Sobre este tema, cfr. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955³, pp. 184 y ss.

[42] Cfr. especialmente la conferencia de Lesky en "Entretiens sur l'Antiquité", vol. VI, 1960.

[43] *Troyanas,* 915 y ss.
[44] MEISSNER, *Mythisches und Rationales in der Psychologie der euripideischen Tragödie,* Diss. Gotinga, 1951.
[45] PROTÁGORAS, fr. 4, Untersteiner.
[46] Véase, sobre esto, NESTLE, *Historia del espíritu griego,* 106 y ss.
[47] *L'évolution du pathétique,* pp. 120 y ss.
[48] *Hercules furens,* 922 y ss.
[49] *Medea,* 1021 y ss.
[50] Cfr. el pasaje paralelo de TUCÍDIDES, III, 82.
[51] Cfr. EURÍPIDES, *Electra,* 367 y ss.
[52] *Electra,* 1 y ss.
[53] Véase la estupenda plegaria del *Hipólito,* vv. 73 y ss.
[54] *Ion,* 82 y ss.
[55] GRANERO, "Eurípides, el hombre que no pudo creer", en *Revista de Estudios Clásicos,* 1955, pp. 137 y ss.
[56] Fragmento 639, Nauck.

segunda parte

Religión y religiosidad helénicas

1

La religión de los antiguos griegos: un esbozo

Un problema previo

Hay una historia del descubrimiento de Grecia. Paso a paso, el hombre occidental se ha ido planteando, con más o menos rigor, el problema griego. Superado el primer momento de exaltación antihelénica que significaba algo así como la condenación radical de todo lo griego, y que va unido a nombres como Taciano y Tertuliano, Occidente ha ido, poco a poco, con intervalos bien significativos, haciendo sangre propia la savia que constituye el núcleo cultural helénico. Y así asistimos a una paulatina valoración, a un progresivo descubrimiento de los valores que la *paideia* griega ha acuñado, para hacerlos nuestros. El pensamiento especulativo ha marcado con huella indeleble nuestra propia especulación intelectual; la literatura, la poesía en especial, ha presidido constantemente los múltiples «renacimientos» que conoce la historia cultural europea. Incluso la ciencia ha marcado, y sigue marcando, rutas y caminos a Occidente. Sin embargo, la religión helénica parece extrañamente ajena a nuestra forma mental. ¿Es que los griegos no fueron religiosos? ¿Es que la fe de los helenos nada, absolutamente nada tiene que decirnos? Esa ha sido, en general, la respuesta que se ha dado. Desde los primeros ataques de los apologistas del siglo II así se ha planteado con frecuencia el problema. Y hay que reconocer que, desde su punto de vista, tenían una parte de razón. Situados en su propia perspectiva, colocados en una postura «absolutista», parece evidente que una religión que carece

de la idea de un Dios único, creador del mundo, providente y amoroso; que no conoce —si exceptuamos la corriente órfica— una idea de la salvación, mal podía ser aceptada por el cristianismo. Cierto que esta postura exclusivista se inspiraba, propiamente, en la perspectiva de la situación religiosa y ética de los momentos decadentes del paganismo grecorromano, que ofrecía un panorama poco propicio a una renovación interior del hombre, que era la gran aspiración del cristianismo naciente. Sin embargo, la condena era parcial. Y era parcial porque ignoraba los momentos radiantes, profundos, verdaderamente vivos del helenismo religioso.

La radical postura de los inicios de nuestra era se ha superado en parte. Incluso, en algunos momentos, se ha intentado una solución inversa, como la del idealista W. F. Otto, quien, haciendo de lo «helénico» el centro absoluto de referencia, llegó a proclamar que la religión griega era nada menos que «una de las más grandes ideas religiosas de la humanidad».

Ni una postura ni otra son aceptables, porque plantean el problema desde un punto de vista desenfocado. La religión griega no puede valorarse objetivamente ni colocándola en la perspectiva exclusiva del cristianismo ni haciendo de ella el valor supremo. La adecuada perspectiva es situar la experiencia religiosa helénica dentro de las coordenadas históricas en que se desenvolvió, para después señalar hasta qué punto sus vivencias pueden ser consideradas como atisbos, como anticipaciones del futuro. Siguiendo este criterio sí que es posible plantearse el problema del valor de lo griego en el campo de lo auténticamente religioso. Es el camino que han seguido, entre otros, el padre Festugière, el padre Prümm y Hugo Rahner entre otros.

Más aún, en cierto modo, los mismos apologistas griegos anticiparon esta postura actual. Cierto que condenaban las prácticas religiosas del helenismo en su radicalidad, pero sin dejar de señalar —y ése es uno de los puntos básicos de su apologética— que muchas de las doctrinas cristianas no se diferenciaban demasiado de su propio pensamiento. Tomemos a Justino, a Atenágoras. Nutridos ellos mismos de filosofía griega, sobre todo de platonismo, no dejan de señalar hasta qué punto la idea de un Dios único se halla como anticipada en muchas de las ideas paganas, como tampoco se olvidan de poner de relieve cómo los mismos autores griegos combatieron las ideas groseras que sobre Dios dominaban en las creencias populares. Y, entusiasmados con el descubrimiento de esos atisbos geniales —un Sócrates, un Esquilo, un Platón— llegaron incluso, como Justino, a sostener que no pocos paganos

escribieron inspirados por la luz de Dios. La idea de una pre-revelación, pues, se afianza, y con ello, la posibilidad de una valoración positiva, si bien parcial, del helenismo, debía salir enormemente beneficiada. Se inicia así una fase nueva en la historia de las relaciones entre helenismo y cristianismo, que irá conociendo altibajos constantes. San Agustín continuará el camino para reemprenderse, siglos después, con el tomismo. Sólo que mientras en los primeros siglos domina la impronta platónica, en el momento tomista es Aristóteles quien se halla en el centro de interés cristiano. Si una síntesis cristianohelénica se hace primero sobre el gozne de Platón, la segunda girará en torno del estagirita. Y así, sin cesar. Dos constantes históricas dominan en la larga historia de estas relaciones: por un lado se afirma el absoluto corte, el *hiato* radical existente entre Atenas y Jerusalén; por otro, la posibilidad de una síntesis armónica entre ambas concepciones...

Las dos fuentes de la religión griega

Si adoptamos con respecto a la religión griega una postura relativa —quiero decir, si la medimos con módulos estrictamente cristianos— nos cerramos, pues, el paso a una perfecta comprensión de la misma. Por lo pronto, no conseguiremos conocer uno y muy importante aspecto de la experiencia religiosa helénica: la relación con Dios. Parece evidente para nosotros, cristianos con dos mil años de cristianismo en nuestra sangre, que lo que debe presidir esencialmente las relaciones entre el Creador y su criatura es un lazo amoroso, de caridad, de fusión íntima. El estadio final de la experiencia religiosa es, para nosotros, la mística. Que Dios sea amor es, para nosotros, afirmación que no necesita ser demostrada porque es postulado esencial, sin el cual no concebimos al mismo Dios. Aunque este aspecto de lo divino no es extraño del todo a Grecia, sí podemos en cambio afirmar que no es esencial ni constante. Es más, diríamos que el descubrimiento de que Dios es amor, Grecia lo ha realizado tardíamente y aun de un modo fugaz, a costa de muchos sacrificios.

Fue una acertada y genial intuición la de Nietzsche al plantear, para una cabal intelección del fenómeno griego, la dualidad Apolo-Dioniso. Sería largo y prolijo explicar la génesis de esa idea en la mente del filósofo alemán. Digamos, sin embargo, que su dionisismo responde a una reacción frente a la idealización estética que de lo griego realizaron los representantes del neohumanismo

alemán, en su empeño por crear una Grecia intemporal, luminosa, en la que lo estético ocupa el lugar principalísimo, por no decir único. Apolo simboliza, en ese credo, el impulso hacia lo bello, innegable en el alma de Grecia. Pero, en su empeño por alumbrar una humanidad atenta tan sólo a la belleza, Winckelmann y sus seguidores, con su ideal clasicista, olvidaron aspectos esenciales del fenómeno griego, condenándolo a una antihistórica limitación. No era real la Grecia que nos ofrecían estos estetas. Quedaba relegado a la sombra el aspecto irracional, oscuro, hecho de impulsos vitales, que Nietzsche descubrió en la figura de Dioniso. Después de publicar sus *Orígenes de la tragedia*, el filósofo alemán tuvo que lanzarse a una dura polémica con Wilamowitz, quien protestó enérgicamente de la interpretación que Nietzsche diera de la génesis de lo trágico. Cierto que, llevado de su afán de superar la limitación de los neohumanistas, Nietzsche exageró la otra cara de la moneda. Pero aun teniendo en cuenta todo eso, es obvio que su aportación tiene alcances extraordinarios.

Por lo pronto, fuerza es afirmar que la Grecia apolínea explica tan sólo un aspecto parcial de la religión helénica. Aunque sea un aspecto importante y genuino. Que el griego ha visto encarnado en lo que llamamos apolíneo —y no simplemente en el sentido estético— una esencial manifestación de la relación entre el hombre y Dios, es cierto. Toda o gran parte de la religión homérica, grandes períodos de la época arcaica y clásica se mueven en esa orientación, en la que el hombre se siente alejado de la divinidad, separado de ella, impotente ante el poder de los dioses. Pero ¿puede olvidarse que el griego ha sentido la posibilidad de una comunicación con Dios, expresada en los misterios eleusinos, el orfismo, el coribantismo, el éxtasis dionisíaco, el culto a las fuerzas ctónicas?

Nada tiene de extraño, pues, que siguiendo de cerca o de lejos la huella de Nietzsche, los investigadores de la religión griega hayan propuesto para su cabal comprensión histórica y fenomenológica, la necesidad de un estudio atento de las dos fuentes complementarias que constituyen la base esencial de la experiencia religiosa helénica. Unos, como el sueco Nilsson, han señalado, como fermento constante de la historia de la religiosidad griega, el juego entre distancia y proximidad de Dios con respecto al hombre. Y ahondando en esa misma dirección ha sostenido que el legalismo y el misticismo constituyen la doble vertiente en que se mueve el curso de la evolución histórica de la religión helénica. Otros, como el italiano Pettazzoni, han propuesto la existencia de dos fuentes,

indoeuropea una, prehelénica la otra, cuyo juego explicaría el curso entero de la historia religiosa del helenismo. El inglés Guthrie, por fin, ha insistido asimismo en que la clave para interpretar el fenómeno religioso de Grecia se halla en saber conjugar la doctrina de la hybris —imposibilidad de que el hombre pueda llegar a la unión con la divinidad— con la doctrina platónica de la «asimilación de Dios» y la aristotélica de la divinización del hombre.

Las grandes etapas de la evolución histórica

La historia de una religión debe abordarse en constante relación con el curso de su propia historia. No puede comprenderse el fenómeno religioso de un pueblo en un momento dado sin atender a las formas que la cultura ha adquirido en este mismo período. Con lo que queda dicho que para estudiar la historia de la religión griega es preciso estudiar asimismo su propia evolución cultural.

El primer estadio de la historia de la religión griega está representado por la civilización minoica. Propiamente debería llamarse estadio previo, puesto que la religión y la cultura minoicas se desarrollaron en la Hélade antes de que los griegos, procedentes del norte, hicieran su entrada en la península. Sin embargo, es tan importante la aportación minoica al acervo cultural helénico, sobre todo en el campo de la religión, que sin duda alguna todo intento por captar la esencia de los componentes de la religiosidad griega debe empezar por la comprensión de la importancia del caudal religioso minoico o cretense. Y aunque de esta civilización no sabemos sino cosas bastante vagas, debido a que su escritura, por ahora, no ha sido descifrada —de la etapa minoica decía el profesor Picard que para nosotros es un libro de imágenes sin texto—, los restos arqueológicos y la comparación de las civilizaciones emparentadas con ella permiten afirmar que todo un importante capítulo de la historia religiosa de Grecia se ha gestado en el mundo egeo. Hasta tal punto que, como hemos visto, uno de los dos elementos constantes en la dinámica religiosa griega es «místico», resto indudable de la cultura agraria pregriega.

Desde que el profesor Evans descubrió y excavó los restos cretenses, en especial el palacio de Cnosos, y desde que, a partir de los datos proporcionados por estos conocimientos arqueológicos, los historiadores de la religión trabajaron sobre ellos, algo

ha avanzado nuestra idea de la religión prehelénica. Debemos a los suecos Nilsson y Persson, así como al francés Picard, buenas contribuciones en este campo.

Constituye el fondo central de la religión minoica un culto extático a la Gran Diosa, personificación de las fuerzas de la naturaleza, en especial la que da vida al mundo animal y vegetal. A su lado parece que hay que contar a un dios inferior, hijo suyo, que muere y renace cada año, con lo que se quiere «mitologizar» la muerte de la vida de la naturaleza y su renacimiento. Con danzas y ritos se celebraban estos sucesos cada año.

La segunda etapa en la historia religiosa helénica viene representada por la penetración en el continente de los primeros griegos. Es el período conocido con el nombre de *micénico* porque en Micenas tenemos su más típica representación. Ahora bien, este período, que ya puede llamarse *griego* puesto que griegos son sus representantes, nos era muy recientemente tan poco conocido como el anterior. Sin embargo, en el año 1953 el joven inglés M. Ventris consiguió por fin descifrar las tabletas conservadas de este período, lo cual nos ha proporcionado una fuente de información valiosísima.

¿Cómo era la religión de este período tan importante de la historia griega? Sabemos por lo pronto que se ha producido un sincretismo, esto es, una síntesis de elementos minoicos e indoeuropeos: ya no tenemos una sola divinidad femenina, sino que contamos con un número considerable de dioses cuyos nombres reaparecerán en la época posterior: Zeus —el gran dios indoeuropeo aportado por los griegos—, Hera, Artemis, parece que Dioniso, Payavon (luego identificado con Apolo), Atenea (inseguro) son nombres de divinidades que recibían culto en la acrópolis micénica. Sin embargo, muchos enigmas quedan por aclarar, y, dado el estado de nuestros conocimientos, acaso no se resuelvan en algunos años. Un problema importantísimo es saber cómo estaba organizado el culto y de qué naturaleza era. El profesor Adrados ha sostenido brillantemente la tesis de un culto real en la Pilos micénica, mediante una organización que podría considerarse como la prehistoria de los cultos que más tarde se darán en Eleusis. La hipótesis no es descabellada, puesto que las raíces micénicas de los misterios eleusinos parecen arqueológicamente probadas. Añadamos que el carácter agrícola de Eleusis suele ponerse en relación con la religiosidad general de la época minoicomicénica. En todo caso sí tenemos que afirmar que es ahora, en el período micénico, cuando se echan los cimientos de lo que será más adelante una buena parte de la religión griega histórica.

Hacia el año 1200 a. de J. C. se produce el colapso de la civilización micénica. Es probable que este colapso sea debido a la irrupción de los dorios. En todo caso, el panorama político y religioso de la Grecia arcaica se modifica profundamente. Por lo pronto, se inicia ahora una época oscura, de cuyas tinieblas emergerá un mundo nuevo. Se escinde la Hélade en dos regiones culturales: por un lado, en las costas del Asia Menor, donde se han refugiado los pueblos que huyen del caos producido por las invasiones, inician una nueva orientación cultural. Apartados de sus centros políticos y religiosos, la cultura minorasiática da nacimiento a una nueva visión del mundo, cuyo denominador común es la lucha contra las creencias tradicionales. Allí nace, o se perfecciona, la épica, allí se inicia la especulación teórica, lo que, a la larga, dará origen a la ciencia y a la metafísica. Un mundo ilustrado, racionalista —completado con una tendencia empirista— se opone a las orientaciones que dominan en la Grecia continental, que continúa en gran parte enraizada en el mundo micénico. Homero y Hesíodo representan respectivamente estas dos nuevas orientaciones. Si en Homero hallamos un mundo ilustrado, del que están ausentes la magia, la superstición, y en el que hallamos leves indicios de una actitud burlesca ante la divinidad, en Hesíodo tenemos al representante de una visión religiosa que hunde las raíces en el fondo de las tradiciones más primitivas. Por ello Hesíodo produce la impresión de más antiguo, cuando en realidad es cronológicamente posterior.

El rasgo más típico del mundo homérico es la forma de organización de los dioses basándose en un *primus inter pares*, Zeus, y un grupo de dioses rebeldes, que sólo a regañadientes se someten a las decisiones del «padre de los dioses». Hay aquí, como bien ha señalado el profesor Nilsson, un reflejo de la organización política del mundo micénico. Del mismo modo que Aquiles se rebela contra el caudillo Agamenón, en la *Ilíada*, asimismo los dioses homéricos ofrecen, en cuanto pueden, resistencia a los mandatos de su rey. No sin razón se ha dicho que la organización homérica de los dioses, en vez de introducir un orden en el cosmos, impone un principio de desorden en la naturaleza.

Sin embargo, hay algo mucho más interesante en la concepción homérica de la religión. Por lo pronto, las relaciones entre el hombre y Dios no se desarrollan, al estilo oriental, en forma imperativa por parte de la divinidad. Al contrario, el hombre habla de modo natural con el dios que se le aparece, como si fuera su igual o su inmediato superior. La presencia del dios

no anula la voluntad humana. Incluso, en momentos determinados, el hombre homérico puede atacar a un dios, como Diomedes en el canto V de la *Ilíada;* puede incluso amenazarle, como Aquiles amenaza a Apolo en el canto XXII del mismo poema. Y en la *Odisea* tenemos un ejemplo magnífico de que Homero concibe como perfectamente posibles unas relaciones amistosas, cual si de amigos se tratara, entre el hombre y Dios. Así Atenea y Ulises.

La orientación general de la religión homérica es, por otra parte, aristocrática. El poeta silencia sistemáticamente toda referencia a los cultos populares, del mismo modo que el pueblo, sobre todo en la *Ilíada,* apenas desempeña un papel de segundo orden. Ocurre, sin embargo, que la religión ofrece dos caras. Es cierto que la tónica general es de confianza entre hombres y dioses. Pero no hay que olvidar que no en pequeñas ocasiones se insiste en el abismo que separa a unos y otros. Es más, no es raro constatar que los mismos dioses insisten en que los mortales son los seres más desvalidos, más insignificantes de cuantos pisan la tierra. Y, sobre todo, por más que reine la confianza entre unos y otros, no hallamos en Homero el más leve rastro de una interiorización del sentimiento religioso. Nada más lejos de la teología homérica que la idea de un misticismo, por vago que sea. Hombres y dioses se hallan en esferas distintas. Tanto, que incluso los dioses no pueden servir de norma moral, de ejemplo de conducta para el hombre. Los dioses homéricos actúan a su capricho, impulsados por sus propias pasiones. El resultado es un divorcio absoluto entre la religión y la ética. Sólo en fugaces momentos puede sostenerse seriamente que el orden moral es defendido por los olímpicos. En cierto modo el dios homérico está más allá del bien y del mal.

Algo muy distinto ocurre en Hesíodo. En el poeta beocio hallamos por vez primera el comienzo de una tendencia, muy griega por cierto, por moralizar e incluso por interiorizar la idea de Dios. Su Zeus es una fuerza moral, cuya hija es Dike, la Justicia. Y el propio poeta, que vive una experiencia religiosa de tipo claramente místico, se convierte en profeta de ese mismo Zeus cuyo poder y justicia exalta. El comienzo de *Los trabajos y los días* es, en este sentido, significativo. El himno con que se abre el poema, y que constituye el preludio que antecede a la confesión de la experiencia religiosa del autor, es algo sencillamente inimaginable en Homero.

Hesíodo, se ha dicho, es un poeta solitario, que en el aspecto religioso no ha tenido inmediatos seguidores. Sin embargo, con

él se anticipa en buena parte mucho de la actitud religiosa de la época arcaica, que es, en el aspecto religioso, de excepcional importancia para el conocimiento de la gran experiencia helénica. Por lo pronto, con él se inicia una actitud, la de oposición a los ideales homéricos, que habrá de tener hondas repercusiones en los siglos posteriores. Hay toda una corriente antihomérica en la época arcaica, que cristaliza en la crítica a que es sometido por parte de Jenófanes, de Heráclito —y que culminará en Platón— y, en menor escala, en el campo de la poesía estricta, por un Estesícoro o un Píndaro.

Sociológicamente, la época arcaica está escindida en dos grandes bloques ideológicos —el aristocrático, tradicional, y el democrático, de vanguardia—, lo que tendrá sus repercusiones en la esfera religiosa. La actitud que propugna la distancia entre Dios y el hombre halla su cristalización en Delfos, santuario apolíneo cuya doctrina básica es la de los límites entre el hombre y la divinidad. La teología de la hybris (insolencia que lleva al hombre a querer superar sus propias limitaciones) constituye el *leitmotiv* de toda la producción religiosa que en Delfos se inspira: Himno homérico a Apolo, Píndaro, buena parte de la producción de Heródoto, hasta llegar a Sófocles y más tarde a Platón. El hiato entre la humanidad y la divinidad es aquí absoluto. Apolo recuerda constantemente a los mortales su naturaleza mortal, limitada. El hombre es la nada; Dios, el Todo. Es imposible un lazo entre los dos. Pero como *pendant* de esta actitud, la época arcaica conoce el dionisismo, que va ganando constantemente terreno. La esencia de esa corriente religiosa es el misticismo, el borrar los límites entre hombre y Dios.

El hombre arcaico es un hombre profundamente religioso. Adepto de Apolo o de Dioniso, lo cierto es que está hondamente preocupado por el problema de Dios. No es raro, por ello, que asistamos ahora a una tendencia de reforma religiosa que busca purificar el concepto de dios tal como la tradición lo ha legado. El dios homérico descubre su limitación, sus imperfecciones, resultado natural de ese antropomorfismo tan propio de lo homérico. Si Jenófanes inicia su programa teológico proclamando la perfección divina y estableciendo su absoluta diferenciación con respecto a lo humano, Solón proclamará la recta justicia de Zeus, que restablece el orden moral transgredido por los hombres. Problema éste complicado, y que ya en parte había abordado el poeta de la *Odisea*, pero que ahora se plantea en términos mucho más profundos. Claro que, de acuerdo con la creencia de la época,

Solón salva la justicia divina por medio de que la culpa de los padres lleguen a pagarla los hijos o los descendientes del culpable. Un poco más tarde, el orfismo se plantea el mismo problema y lo soluciona de un modo original, dentro del pensamiento griego, defendiendo por vez primera en Grecia unas penas de ultratumba. De este modo se salva el principio de responsabilidad que en el pensamiento de Solón quedaba un tanto maltrecho.

El período arcaico, tanto en la historia politicosocial como religiosa, es una época falta de equilibrio. Luchan tendencias opuestas, centrífugas que rompen la unidad. Grecia está escindida en toda clase de actitudes. Algo muy distinto ocurre en la época clásica. Si alguna vez se ha dado, en la historia espiritual de Grecia, una unidad armónica, un equilibrio, es ahora.

Frente a la época arcaica, con sus multivarias fuerzas en tensión, se impone ahora una forma política definitiva: el régimen de la ciudad-Estado, que organiza y armoniza las distintas potencias en lucha en el período anterior. Los dioses olímpicos han impuesto su poder. Y aunque son aceptadas en el Olimpo algunas figuras de origen agrario, como Dioniso, Deméter, el mismo Heracles, es a costa de perder muchas de sus cualidades primitivas. La religión oficial de la polis asimila aquellos cultos de origen no olímpico —como los misterios eleusinos— o arrincona aquellas otras fuerzas que amenazaban la estabilidad religiosa. Es lógico, sin embargo, que al lado de esta religiosidad estatal surjan ahora, a la sombra, los primeros brotes de una religión personal, tan bien estudiada por el padre Festugière. Es —entre otros— el esfuerzo teológico de un Esquilo, que intenta una síntesis atrevida mediante la figura de Zeus, ya antes erigido en señor supremo por Hesíodo.

Sin embargo, este equilibrio era demasiado inestable para que pudiera durar algo más de una generación. Pronto veremos, sobre todo en Atenas, que ahora se ha convertido en el centro espiritual de Grecia, los primeros brotes de una crisis que alcanzará su fase más aguda a fines del siglo v, para continuar hasta que, como Alejandro, se abre camino una nueva concepción política y religiosa.

Los primeros síntomas de ese resquebrajamiento espiritual los proporciona la sofística, con su relativismo moral y su agnosticismo religioso. Iniciada la tendencia en la Jonia en pleno siglo VI, donde asistimos a la aparición de un incipiente racionalismo ilustrado, se continúa en Atenas en las figuras de un Protágoras, un Pródico, un Hipias. Ya en plena época de Pericles se observan dos claras tendencias, que pugnan por imponerse: la ilustrada

con Pericles y sus colaboradores (el propio Protágoras, Anaxágoras, Hipódamo, Damón) y la reacción que lucha contra el relativismo moral y teológico. Sófocles constituye el centro de ese movimiento que, por sus ideas, se halla en íntima relación con el pensamiento arcaico. Y serán vanos los esfuerzos de un Sócrates por intentar una nueva síntesis que, salvando a la ciudad, consiga asimismo salvar a la razón. Sócrates morirá víctima de la reacción que se hace sentir a fines del siglo v.

Todo el período comprendido entre la derrota de Atenas tras la guerra del Peloponeso y Alejandro no es más que una paulatina crisis espiritual, en la que lo religioso desempeña un no escaso papel. Eurípides había abierto ya nuevas rutas a la religiosidad. Y desaparecido el principio de cohesión que era la polis, las fuerzas centrífugas irán ganando terreno. Poco a poco las corrientes orientales, los cultos extraños irán haciéndose más importantes. Los epicúreos y los estoicos, precedidos por los cínicos, van abriendo el camino hacia una nueva concepción de las relaciones entre los pueblos. La idea de una divinidad única, que se dirige a todos los hombres por igual, anticipada por Platón, se va adueñando del corazón de los hombres. El misticismo, los misterios que prometen una vida mejor en el más allá, la retirada del mundo para dedicarse a la búsqueda de Dios se hace obsesiva desde que Platón había proclamado en el *Teeteto* que el fin esencial del hombre es «asemejarse a Dios»...

Desde Homero, primera fuente literaria para el conocimiento de la religiosidad helénica, hasta estas últimas formas de la fe griega, hay, como puede verse, un abismo. El espíritu helénico ha ido realizando una búsqueda infatigable de Dios. Con sus solas fuerzas ha ido buceando en el insondable secreto de la Divinidad. Y si no llegó a encontrar al verdadero Dios, bien puede decirse, por lo menos, que en algunos momentos llegó a percibirlo oscuramente.

2

Religión y ética en los poemas homéricos

1

Creación humana al fin y al cabo, toda ciencia está sujeta un poco a los vaivenes de la moda. Este fenómeno, por otra parte, no es propio de las ciencias humanísticas, si bien es en ellas donde se deja sentir, acaso con fuerza mayor que en las ciencias estrictamente «naturales», en las de la cultura o del espíritu, donde el sujeto desempeña un papel más fuerte, más decidido, como ciencia propia de valores. En este sentido la filología está dominada, en cada época, por la impronta especial que le dan los hombres que se enfrentan con una problemática dada, de modo distinto según las generaciones y los problemas candentes en cada momento. Ello es verdad, por ejemplo, en el campo de la homerología. No ya en la llamada cuestión homérica, sino incluso en problemas más específicos, más concretos. Y así es de notar cómo una gran cantidad de trabajos recientes que se ocupan de la poesía homérica en aspectos particulares sobresalen los estudios consagrados a la cuestión de la religión homérica. Y, especialmente, el candente problema de las relaciones existentes entre religión y ética en Homero. El hecho de que interesen problemas de este tipo en la actualidad está en relación íntima con la preocupación humanística de nuestro tiempo, y explican, entre otras cosas, el que los filólogos se preocupen —por ejemplo, en el caso de Sófocles— menos de los problemas técnicos que plantea este autor que del eterno problema del hombre en nuestros clásicos grecolatinos. Es todo un síntoma que la mayor parte de los libros recientes dedicados a Sófocles se centren sobre esta cuestión (así los libros

de Weinstock, Reinhardt, Opstelten, Van Pesch, Schadewalt, Egermann, Diller, etc.). Incluso en un poeta eminentemente teológico como Esquilo empiezan a preocupar las cuestiones relativas a lo humano, al problema eterno de lo humano, como ocurre con el reciente libro de Romilly.[1] Es el fruto de la época, que, tras las profundas conmociones de las dos guerras últimas, se ha planteado nuevamente y con fuerza inusitada —sólo comparable a veces a lo que ocurre con el caso aislado de un Nietzsche— la cuestión de la tragedia del humanismo.[2] En el campo mismo de la tragedia se nota, entre los investigadores, una constante preocupación por los problemas que acucian profundamente al ser íntimo del hombre, en busca de un sentido último de su esencia. Es curioso que a partir de 1918 empiezan a aparecer libros y trabajos que se plantean con una fuerza antes desconocida en el campo filológico, el sentido de la culpa trágica, y que, frente a las respuestas demasiado racionalistas de los trabajos decimonónicos, bucean el alcance de las fuerzas oscuras e irracionales que mueven al hombre. Trabajos como el de K. Latte[3] y el reciente de K. von Fritz,[4] por no citar los trabajos arriba aludidos, son apenas concebibles en otra época de la historia de la filología clásica.

2

Por lo que a Homero se refiere —y ello es el tema que nos interesa—, resulta manifiesto que es relativamente reciente la problemática planteada en torno a cuestiones morales. Es altamente curioso constatar que el problema de los lazos existentes entre religión y ética no es ni siquiera tocado en el libro de Buchholz.[5] Bien pronto, empero, iba a iniciarse una época que haría de este tema el centro constante de estudios.

Un libro reciente acaba de ser consagrado al estudio en conjunto del problema. Un libro que merece nuestros plácemes por ser el primero que se ocupa exclusivamente de esta cuestión, aunque, por desgracia, no podemos estar demasiado conformes con las soluciones que aporta. Se trata de la tesis doctoral de un padre capuchino holandés.[6] El propósito del autor es realmente ambicioso. Nada menos que «ofrecer una contribución a la búsqueda de la verdadera fe en el epos homérico» (p. 54). No son pocos los problemas que se nos presentan aquí. Y el primero, y acaso el más arduo, es demostrar que en verdad la poesía homérica tiene un auténtico fondo religioso, principio en el que no se hallan de

acuerdo, ni mucho menos, los homeristas. Muchos son los críticos que han negado que se pueda hablar de religión en Homero: Kern, Nilsson, Bowra, Mazon, entre otros.[7] Ultimamente Guthrie[8] y Dodds[9] se han decidido en sentido afirmativo.

El padre Aurelianus sigue la línea de estos últimos críticos, llevándola a sus extremas consecuencias. No sólo hay una verdadera religión en los poemas homéricos, sino que incluso puede hablarse de íntima relación entre la religión de los poemas y la ética. Para ello, naturalmente, empieza por ensayar una definición de religión. Basándose en Bellon,[10] establece que *religión* es «un conjunto de concepciones, actos y ritos *(gebruiken)* con los que el hombre da expresión a su fe en una fuerza personal, trascendente, de la que se espera recibir protección y salvación *(heil)* en la lucha por la vida» (p. 2).

El autor, apoyándose en unas palabras programáticas de Wilamowitz[11] —cuya importancia hemos señalado nosotros en otra parte[12]— pone en guardia contra una posible limitación del concepto religioso a lo que podría llamarse metafísica teológica, insistiendo en que, si se acepta el concepto amplio de religión defendido por el helenista alemán, «nadie negará que pueda hablarse de religión en Homero» (p. 2).

Hace ya algunos años Bolkestein[13] señaló dos elementos indispensables y esenciales que aparecen en toda religión históricamente atestiguada: el deseo del hombre de vivir en buena relación con la divinidad y los medios con que cuenta para conseguirlo. En suma, la plegaria y el sacrificio.[14] Como ambos elementos se hallan en Homero, la conclusión del autor es que sin duda hay religión en Homero.

Realmente, el razonamiento parece intachable. Pero, reflexionando un poco, puede descubrirse la falsedad del silogismo. Lo que hay en Homero son actos religiosos. Pero ¿puede por ello hablarse de una religión homérica? Nosotros creemos realmente en tal existencia, pero creemos también que la demostración que nos ofrece el padre Aurelianus no es todo lo perfecta que sería de desear. Es la coherencia lo que da unidad, no los simples hechos aislados.

El autor parte de una tesis estrictamente unitaria en lo relativo a la cuestión homérica. No establece diferencia alguna ni entre la *Ilíada* y la *Odisea*,[15] ni dentro de la *Ilíada*. En principio, el método es lícito. Es más, su principio, implícito en toda la obra, de explicar a Homero por Homero, está en la línea que domina hoy en el campo de la homerología.[16] Pero entonces ¿cómo explicar

las contradicciones, o, si se quiere, las diferencias de espíritu que hallamos en el epos?

El autor cree solucionar muchas de estas contradicciones partiendo de una diferenciación absoluta entre religión y mitología (pp. 59 y ss.), aclarando, con razón, que «ello no quiere decir que no existe ninguna relación entre ambas». Lo que importa es no confundir las narraciones míticas con la concepción religiosa del poeta o de los héroes (p. 61). De acuerdo. Pero, por desgracia, la idea no se ha utilizado. Por lo menos, como desearíamos que se hubiera utilizado. Porque, en última instancia, lo que ha hecho el padre Aurelianus ha sido reducir la mitología a un simple *deus ex machina,* acudiendo a ella cuando se presenta una dificultad. Unos ejemplos aclararán la cuestión. La escena del envío del sueño a Agamenón (B. 6 y ss.) «es un medio que utiliza el poeta para hacer empezar la lucha» (p. 63). La escena del «engaño de Zeus» (pp. 313 y ss.) es mitología; la excusa de Agamenón (T. 86), aludiendo a las erinias y la moira y Zeus, que lo han cegado, «es un simple subterfugio».[17] El engaño de Héctor por Atenea (X, 225) es comentado con estas palabras: «No es jamás signo típico de una verdadera fe considerar a los dioses como mentirosos o engañosos» (pp. 67 y ss.). No lo será en la pureza de concepción cristiana o, incluso, en la mente de los pensadores de la época clásica. Pero aquí Aurelianus ha dejado de ver que la noción griega de dios está fundamentalmente viciada por el hecho de que, por debajo de la concepción helénica de la divinidad, corre un principio doble: el de *theos* y el de *daimon.* Deichgräber ha podido, recientemente, insistir en el carácter «demoníaco» de la divinidad helénica que arrastra al hombre, con sus trampas, a la perdición.[18]

Pero hay más. La mitología puede, en principio, considerarse como diferente de la religión. Pero las narraciones míticas deben de haber sido inspiradas por una idea religiosa coherente con la noción divina. Es absurdo pretender distinguir entre la noción abstracta de Dios y las narraciones sobre la historia de los dioses. Precisamente toda la labor religiosa de los grandes pensadores de la Antigüedad estriba en purificar el concepto de Dios.

Aurelianus, por otra parte, no se plantea el problema de los *theomacho,* del que tenemos un caso concreto en Diomedes. Y es éste un problema realmente difícil de solucionar adoptando el punto de vista del padre Aurelianus.

En un interesante capítulo,[19] aborda el autor el problema de los puntos de contacto entre religión y ética. Es el suyo un método puramente empírico, consistente en ir anotando los diversos

pasajes donde hallamos manifestaciones relativas a este extremo. Algunas veces, realmente, el texto analizado es de importancia, y verdaderamente pertinente para la cuestión: así, a propósito de π 384, ya Wilamowitz[20] había señalado que este pasaje representa un paso hacia la idea de Zeus como protector de la justicia.[21] Pero, en general, los ejemplos aducidos no prueban nada. Por otra parte, es sintomático que siempre predominan, con mucho, los pasajes odiseicos, señal inequívoca de que nos hallamos ante un caso de evolución. Como ha señalado Chantraine recientemente,[22] el concepto de hybris se coloreará en la *Odisea* de contenido moral.

¿Cómo compaginar, en fin, la tesis del libro, a saber, que hay una íntima relación entre ética y religión, con las frecuentes transgresiones que los mismos dioses cometen? No, a nuestro juicio, mediante la distinción del autor entre la religión y mitología, según hemos indicado antes. Sí, en cambio, puede dar luz sobre el problema la sugerencia de Rose,[23] según la cual los dioses, como los señores homéricos, pueden, en determinados casos, no adaptarse a la norma ética. Los dioses serían,[24] pues, un reflejo de los señores feudales micénicos, no la norma ética en sí.

Las afirmaciones del padre Aurelianus van, desde luego, mucho más allá de lo que hemos indicado. Por ejemplo, sostiene que debe hablarse, en Homero, de pecado (pp. 78 y ss.) y de conciencia moral (p. 75). Naturalmente, esta tesis no es sino el corolario de todas sus hipótesis y de sus principios: si hay sanción divina, debe haber culpa y conciencia de culpa, e incluso arrepentimiento. Si hay castigo debe haber, en el epos homérico, la noción de deber (cfr. pp. 76 y ss.). Pero nos hallamos aquí con pasajes contradictorios. Por un lado, el pasaje de *Ilíada* III (vv. 390 y ss.), donde la divinidad actúa con fuerza tal sobre Helena que anula enteramente su libertad. Lo mismo cabe decir de IV (93 y ss.), en la escena de Póndaro. En cambio, en el trascendental pasaje de I (128 y ss.)[24] está implícita la libertad humana. Atenea sugiere tan sólo: el hombre es libre, empero, para obedecer.

Añadamos que el concepto de pecado en sí no aparece, a nuestro juicio, en Homero. Se dan, simplemente, transgresiones de normas establecidas, de falta de respeto por los principios éticos existentes y en vigor, pero jamás éstos caen en el campo de la religión. La solución propuesta por el autor (pp. 79 y ss.) de que

estas transgresiones van contra la divinidad porque ésta, aunque no haya creado el orden moral, es su guardián, no puede resolver el problema. Pecado implica mancha moral, concepto ausente enteramente en Homero.[25]

El padre Aurelianus dedica, finalmente, unas interesantes páginas al problema del dolor (pp. 90 y ss.), que no resuelve enteramente. El mal es, a su juicio, unas veces resultado y consecuencia de las culpas del hombre. Pero tiene que reconocer que en muchos casos es el arbitrio divino o el destino la causa de su existencia.

[1] *La crainte et l'angoisse dans Eschyle,* Les Belles Lettres, París, 1958.
[2] Cfr. WEINSTOCK, *Die Tragödie des Humanismus,* Heidelberg, 1953[2], cap. I, donde el autor ensaya una interpretación de Esquilo y de la tragedia en general.
[3] *Schuld und Sünde in der gr. Religion,* AfRW, 20, 1920-1921.
[4] "Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der gr. Tragödie", en *Studium generale,* 1955, 194 y ss. El trabajo es un serio intento por captar la esencia de la culpabilidad dentro de la tragedia, y las *Missdeutungen* o falsas interpretaciones que de este concepto se han emitido.
[5] *Homerische Realien,* Leipzig, 1871-1885.
[6] *De Verhouding van Godsdienst en Ethiek in Homerus,* Nimega-Utrecht, 1955.
[7] Cfr. el capítulo titulado "Stand van de Kwestie", pp. 8 y ss.
[8] *The Greeks and their Gods,* Londres, 1954[2], 117 y ss.
[9] *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1956[2], 5.
[10] *Inleiding tot de natuurlijke godsdienstwetenschap,* Amberes, 1948[2], 19.
[11] *Des Glaube der Hellenen,* I, 12.
[12] *Emerita,* XXV, 2, 1957, 282.
[13] *Vier hoodfdstukken over de godsdienst in het leven der Grieken gedurende hun bloetijd,* Haarlem, 1957, 24.
[14] Señalemos que el padre Aurelianus no utiliza el trabajo de SCHWENN, *Gebet und Opfer,* ni el más general de HEILER, *Das Gebet.*
[15] Sobre estas diferencias, cfr. recientemente L. A. STELLA, *Il poema di Ulisse,* Florencia, 1956, y mi "Pequeña introducción a Homero", en *Estudios Clásicos,* 1959, 61 y ss.
[16] Cfr. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburgo, 1955[3], cap. I.
[17] Cfr., empero, DODDS, *The Greeks and the Irrational,* cap. I.
[18] *Der listensinnende Trug des Gottes,* Gotinga, 1952, 108 y ss.
[19] Páginas 25 y ss.
[20] *G. d. H.,* I, 357.
[21] Contra, empero, NILSSON, *Geschichte der gr. Religion,* I, 390.
[22] *Le Divin et les dieux chez Homère.* (Entret. Fond. Hardt, I, 1954), páginas 45 y ss.
[23] *La Notion du divin,* en la conferencia introductoria, 13 y ss.
[24] Cfr. SNELL, *op. cit.,* 52 y ss.
[25] Cfr. MOULINIER, *Le pur et l'impur,* París, 1952, 25.

3

Dos notas sobre pitagorismo y orfismo

En su libro —importante por muchos conceptos— sobre los orígenes de la tragedia griega, G. Thomson (*Aeschylus and Athens*, trad. italiana, Turín, 1949, pp. 296 y ss.), al abordar el problema de la filiación política y social del pitagorismo, sostiene que el movimiento pitagórico tiene raíces democráticas innegables. Aunque la tesis no es del todo nueva (ya CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, 1794, había emitido la misma tesis, y BURNET, *Early Greek Philosophy*, página 90, había hecho de los pitagóricos demócratas religiosos), sí es nuevo el método con que el profesor inglés aborda el problema. En efecto, es sabido que Thomson trabaja apoyado en las ideas del materialismo dialéctico según las cuales toda creación espiritual y cultural no es más que un reflejo de las condiciones económicas y sociales del medio. No podemos hacer aquí una crítica sistemática de sus puntos de vista —que pensamos hacer en otra ocasión—. Simplemente nos interesa demostrar que, aun adoptando puntos de vista que se acerquen a los de Thomson, es insostenible la tesis defendida por el autor.

Thomson afirma taxativamente que, a pesar de que la historia política de la Grecia meridional nos es sólo escasamente conocida, «le parece que su hipótesis es no sólo la mejor documentada, sino asimismo apoyada por un examen del aspecto religioso del pitagorismo» (p. 299). Veamos: En un pasaje de su libro, reconoce Thomson que Apolo es la divinidad más importante del pitagorismo (cfr. p. 300: «il dio protettore dei Pitagorici era Apollo, no Dioniso»). Ahora bien, Apolo es una divinidad esencialmente aristocrática. En un interesante artículo, aparecido en *AfRw*, 1939, 277 y ss.,

Dirlmeier ha señalado la íntima relación existente entre el culto de Apolo y la nobleza dórica. Cierto que hay algunos puntos del trabajo de Dirlmeier que no pueden sostenerse, como la tesis del origen dórico de Apolo (cfr. nuestro trabajo en *Emerita,* 1957, 290 y ss.), pero en cambio hay que aceptar como evidente el gran papel que el dios Apolo ha tenido en los ideales educativos de la nobleza (cfr. W. OTTO, *Die Götter Griechenlands,* 1956[4], p. 78, sobre el carácter aristocrático de Apolo. Sobre las relaciones entre Pitágoras y Apolo Hiperbóreo, BURNET, p. 99). Señalemos, por otra parte, los lazos que unen, en cuanto a la ideología, a la aristocracia helénica y al oráculo de Delfos (cfr. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique,* París, 1954, pp. 173 y ss.; y nuestro trabajo en *Estudios Clásicos,* 1957, 157 y ss.). La doctrina apolínea del μηδὲν ἄγαν es típicamente aristocrática. El mismo Thomson (pp. 126 y ss.) al estudiar los ideales de la nobleza terrateniente de la época arcaica establece una innegable relación entre esta máxima y el carácter conservador de la nobleza.

Pero hay más. Es conocido el gran papel que Apolo y Delfos desempeñan en la filosofía de Platón, que Hauser (*Historia social de la literatura y el arte,* trad. esp., I, 1957, p. 147) califica de «reaccionario» y al que Thomson, en alguna parte de su libro, llama «oscurantista». Resulta claro, pues, a nuestro juicio, que del hecho del entronque existente entre pitagorismo y apolinismo, las consecuencias que se obtienen son enteramente opuestas a las que Thomson propone. Y aún podemos afirmar más: así, frente al carácter «práctico», comercial, burgués, que Thomson atribuye al pitagorismo, señalaremos que tanto Heráclides Póntico como otros autores antiguos (cfr. JAEGER, *Aristóteles,* trad. esp., pp. 508 y ss.) han visto en el pitagorismo el inicio del ideal βίος θεωρητικός (véase asimismo BURNET, p. 110). Todo ello, por otra parte, nos induce a creer que Nilsson tiene razón al considerar que el mismo nombre de Pitágoras (cfr. *A History of Greek Religion,* 1950[2], p. 202) es ya de por sí *un nom de guerre: Pythagoras* significaría «el que habla en nombre de Pytho». Finalmente, hay algunas incongruencias entre las afirmaciones iniciales de Thomson y las conclusiones que saca de ellas; así, por ejemplo, señala (p. 301) que los pitagóricos, a diferencia del orfismo, habían elaborado un estricto código de conducta social y moral. Como comentario a esta afirmación señalaremos solamente que BURNET (p. 108) ha puesto de relieve el lazo existente entre este código y la forma primitiva del pensamiento pitagórico. De nuevo nos hallamos ante un rasgo «reaccionario» en el pitagorismo. Por último, no se pierda de vista que el

propio Thomson *(l. c.)* ha dicho: «el pitagorismo era un culto de élite, no de masa». Y así es realmente; frente a la gran cantidad de elementos «proselitistas» y democráticos del orfismo, hallamos en lo pitagórico rasgos esencialmente aristocráticos. Acaso en relación con esto no sea del todo impertinente poner de relieve la obligación pitagórica del «silencio». De hecho, la «palabra» es el gran instrumento de la democracia (cfr. especialmente el ideal democrático de la παρρησία).

Para Thomson, el orfismo es un movimiento del proletariado urbano (pp. 224 y ss.), en cuyo programa no entran las revoluciones sociales sino la sumisión y, sobre todo, la esperanza en una liberación no terrena, sino ultraterrena. Los órficos serían algo así como unos «resentidos» (en el sentido de Scheler) que resuelven su resentimiento en una espera escatológica.

Creemos que incluso adoptando puntos de vista sociológicos se puede llegar a precisar más en cuanto a la procedencia social y política de los órficos. Para ello conviene no perder de vista las íntimas relaciones existentes, por un lado, entre el orfismo y el movimiento dionisíaco (cfr. NILSSON, *Early Orphism, Opuscula selecta,* II, 1952, pp. 643 y ss.) y, por otro, los puntos de contacto entre orfismo y Apolo, señalados por el mismo Nilsson y por Pettazzoni (*La religione greca fino ad Alessandro,* trad. francesa, 1953, p. 111). Nos hallaríamos, pues, con el orfismo, con un movimiento emparentado a la vez con dos fuerzas opuestas, y que simbolizan la oposición de los dos grandes grupos sociales de la época arcaica: la nobleza y el pueblo campesino. Nos hallamos sin duda ante un movimiento complejo —como ha dicho Pettazzoni—. Lo que importa, ante todo, es explicar esta complejidad, es decir, cómo se ha originado la fusión de tan heterogéneos elementos.

En resumidas cuentas, el orfismo se podría calificar como una elaboración racional, una intelectualización de los ritos dionisíacos. Como una herejía nacida en el seno del movimiento dionisíaco. Nilsson ha comparado esta escisión con la que se produjo en los orígenes del cristianismo, entre éste y el judaísmo. Ello explicaría el desprecio que los seguidores de la ortodoxia dionisíaca sentían por los órficos (contra WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen,* II, 193).

El orfismo se formó en una época en que se intenta una síntesis entre las dos fuerzas antagónicas de la época arcaica (ver BOGNER, *Der Tragische Gegensatz,* 1946). Ya Pisístrato realizó intentos parecidos, y fue en este círculo donde vivió Onomácrito, que tanta importancia tuvo para la formación del orfismo. Precisamente

se hizo a Onomácrito el cargo de haber realizado impías fusiones de elementos dionisíacos con otros elementos ajenos.

Tras estas consideraciones creemos que es posible sostener que los creadores del movimiento órfico fueron elementos aristocráticos que habrían perdido su privilegiada posición social y que se acercaron a la esfera popular, de la que tomaron un número determinado de principios, pero que ordenaron y encauzaron. Esta hipótesis, que no podemos por ahora abordar con más detalle, explicaría una antinomia difícil de solucionar sobre el origen del orfismo. En efecto, nuestra explicación da cuenta, por un lado, de los elementos apolíneos que son ignorados por Thomson; por otro lado, queda iluminada la afirmación de Guthrie, difícil de sostener a primera vista, de que jamás una religión ha sido elaborada por las capas bajas del pueblo. En un trabajo que tenemos entre manos sobre los orígenes sociales del concepto helénico de hybris pensamos aclarar y ampliar nuestros puntos de vista. Por ahora, bastan estas dos breves observaciones.

4

Sócrates, Platón y la verdad

En toda etapa cultural de un pueblo sobreviene, cabría casi decir que fatalmente, un momento de crisis en el que, para expresarlo en términos orteguianos, las «creencias» se derrumban para dar paso a las «ideas». Es éste un instante de desazón, de angustia incluso, que marca con un sello inconfundible la generación o generaciones a las que ha tocado vivir este momento interesante de la curva espiritual de la cultura. Cabría, incluso, decir más, y sostener que es éste el instante clásico en que el individualismo hace su aparición. Se descubre entonces un hecho altamente trascendente, de una importancia definitiva: el hombre se encuentra frente a todo lo que hasta entonces ha considerado como «válido» sin más, como evidente e indiscutible. Es entonces cuando el hombre halla en su interior nuevas normas, nuevos principios, que aspira a convertir, a su vez, en norma incontrovertible, en Verdad, escrita con mayúscula.

En la gran aventura que es la formación del espíritu europeo, este momento de crisis coincide con los primeros balbuceos de lo que, con el tiempo, se llamará «filosofía», esto es, amor «a la verdad».

Hasta bien entrado el siglo VII a. de J. C. *grosso modo*, el hombre helénico no ha sentido la comezón de la «originalidad», no ha tenido necesidad de contrastar la «verdad» con la «tradición», con el «conglomerado». Vive feliz con sus «creencias». Las acepta, sin más. No se plantea ni siquiera el problema de verificarlas, de controlarlas. Están ahí y basta con ello. Sin embargo, llega necesariamente el momento de crisis. Ya Hesíodo —sin duda un espíritu solitario que ha anticipado en varias generaciones la problemática

espiritual de la época «arcaica»— se ha encarado con algunas cuestiones básicas, ha dicho su ¡no! a ciertos principios que se tenían por indiscutibles. No interesa aquí ahondar en detalles concretos de esta negativa, ni en su esencia consecutiva. Sí nos importa, en cambio, señalar que será la revelación religiosa a partir del poeta solitario de Beocia, hasta bien entrado el siglo v, la forma con que el hallazgo de la Verdad habrá de cristalizar.

En Hesíodo tenemos por vez primera en Europa la aparición de una corriente «profética» —que quizás empalma directamente con el profetismo hebreo— llamada a tener hondas repercusiones en la historia espiritual de Grecia. Puede definirse este profetismo como el descubrimiento de una verdad trascendente que busca un intermediario humano para su predicación. Con ello se evidencia y se aclara la pretensión de universalidad y eterna vigencia que reivindican para sí estos poetas y pensadores «presocráticos». Cuando las musas se aparecen a Hesíodo en el Helicón, se dirigen al pastor-poeta como miembro integrante de una clase social («Rústicos pastores» es el término empleado por las diosas al dirigirse a Hesíodo), pero no es menos evidente que el destinatario del mensaje de las musas es toda la humanidad. ¿Cómo, si no, iba a comprenderse que las diosas hablaran de «Verdad»?

El precedente hesiódico, hemos dicho, es importante, aunque aislado. Pero en poco tiempo asistiremos a un despertar del espíritu individual-profético. Si la lírica arcaica es algo trascendente, lo es, precisamente, por un ardiente, por un frenético impulso de «originalidad», del individualismo, que lleva a una rotunda afirmación del mundo que bulle en el interior del poeta, enfrentándolo con lo que hasta entonces se ha tenido por «verdad incontrovertible». Arquíloco combate el mundo «aparente» del epos homérico con su impronta aristocrática. Safo proclamará que «es bello lo que uno ama». Pero siendo interesante esta constatación, lo cierto es que este fenómeno no adquiere verdaderamente importancia hasta que esta afirmación del propio mundo se plantea a escala universal. Quiero decir, hasta que no se aplican los nuevos módulos axiológicos al saber teórico, superando la simple esfera estética. Por ello adviene afirmación significativa la de Hecateo de Mileto —uno de los grandes sabios del mundo arcaico— cuando a las verdades de los griegos opone su propia verdad, que será la «única» válida.

Los «filósofos» contemporáneos de este movimiento espiritual responden a las mismas preocupaciones. Parménides negará existencia metafísica al mundo de los sentidos; Jenófanes combatirá

la arraigada tendencia politeísta; Heráclito afirmará la existencia de un Logos único del que se presenta como descubridor. Y lo más significativo: la verdad que proclaman y predican no se presenta como algo «hallado», sino como un principio «revelado». Es paradigmático de toda la actitud de estos pensadores el viaje que Parménides realiza al mundo de la Verdad, descrita como una diosa que le inicia en sus «valores y principios». Y en nombre de esta Verdad habrá de negar existencia real a los fenómenos, al mundo de los sentidos.

El fenómeno antes señalado nos interesa únicamente en un sentido. Para el griego de la época arcaica existe un problema, el de la verdad opuesta a una novedad, a una mentira. Pero nunca ha existido la cuestión del alcance político de la verdad, aun entendiendo el término *político* en su sentido más amplio. En Atenas, sí. Y de modo tal, que planteará incluso algunos casos de conciencia.

Ahí tenemos a Sócrates. Su figura ha sido objeto de duras y enconadas polémicas. Se ha llegado incluso a dudar de su existencia histórica (Dupréel). O se ha afirmado que es imposible conocer, a ciencia cierta, la doctrina que ha predicado (Gigon). Sin embargo, no son estas cuestiones las que van a ser objeto de nuestra reflexión. Lo que nos importa aquí discutir es «su» actitud ante el problema de la verdad, y la contestación que sus discípulos, en especial Platón, dieron a los problemas iniciados por el filosofar de Sócrates.

Tradicionalmente se ha considerado a Platón como el genuino discípulo del maestro. Como el pensador que ha desarrollado lo que había de incipiente en el pensamiento de Sócrates. Es posible que en algunos puntos concretos sea esto cierto. En este momento no es ello lo que me importa. Lo que sí hay que poner de relieve es que no resulta posible hallar una mayor y más radical oposición ante el problema de la verdad que la existente entre Sócrates y Platón. Que, en última instancia, Platón ha apuñalado por la espalda a Sócrates, matando, en buena parte de sus obras, lo que de espíritu abierto a la infatigable búsqueda de la verdad había en el maestro. Dos son los rasgos que caracterizan —en las principales fuentes— el método socrático. Ante todo y sobre todo, su apertura a todo diálogo con el eventual discípulo. Sócrates es el gran dialogador, el espíritu infatigable y convencido de que el hallazgo de la verdad sólo puede alcanzarse mediante una entrega mutua, una apertura total, una predisposición honrada a abrazarla allí donde ésta se encuentre. En Sócrates hallamos hecho carne

el principio según el cual «hablando, la gente se entiende», a condición, naturalmente, de que se hable con absoluta sinceridad, con un profundo amor a la verdad, con un deseo ardiente de descubrir lo que se halla oculto tras las apariencias.

En segundo lugar, la «ironía». Creo que hay que aceptar la existencia de una actitud «irónica» en Sócrates, actitud que consiste en un «fingir» ignorarlo todo, un «aceptar —como ha dicho Mondolfo— el enfoque puramente negativo de la refutación». Es cierto que algunos pensadores —como Turín— han pretendido tomar al pie de la letra las protestas de la ignorancia que Sócrates hace constantemente, pero ello no es, en el fondo, más que una de las muchas muestras de cómo todo intento por interpretar a los antiguos mediante conceptos modernos —como el de la «angustia», por ejemplo—, sólo consiguen hacernos más incomprensibles los hombres del pasado. Un Sócrates sin ironía gana en fuerza trágica, es verdad, pero a cambio de perder esa profunda potencia pedagógica que hay en él.

Nuestro filósofo, pues, acepta, como principio básico de su existencia, que el diálogo es lo único que permite un avance positivo en pos de «lo que es», de la Verdad. Dialoga con todos (aunque no de todo, como pretende hacernos creer Jenofonte, que pone en sus labios disquisiciones económicas e incluso militares). No. Hay una cosa que preocupa exclusivamente a Sócrates: la Verdad. No las verdades particulares. La moral, el problema de la conducta a seguir, es, correlativamente, la verdad metafísica. Lo primero que consigue de sus interlocutores es, ante todo, convencerles, o mejor, hacerles descubrir por sí mismos que hay algo muy importante, conocernos a nosotros mismos, y, naturalmente, descubrir que vivíamos, antes, en el error. Antes quiere decir antes de su contacto con el filósofo. Tal es el primer momento de la dialéctica socrática, según ha señalado Jaeger, y que podemos definir como la «etapa protréptica del diálogo socrático». Una vez el maestro ha mostrado a su interlocutor que «no sabe», esto es, que vivía en el error, viene un segundo momento, «la refutación», en la que desempeña un papel de primerísima calidad la «ironía». Sócrates no puede por sí mismo descubrir la realidad a su discípulo, a su interlocutor. Hacerlo sería traicionarse a sí mismo, obrar en contra de su misión de «partero espiritual». Que así es como ha definido Sócrates su propia actividad. En el *Teeteto,* en efecto, el maestro ha descrito, con ese estilo que le caracteriza, su propio método. «¿No has oído decir —pregunta Sócrates en este diálogo— que yo soy hijo de una experta y famosa comadrona? —Sí. —Y

¿no has oído decir también que yo también practico el mismo arte? —Eso no. —Pues bien, debes saber que ésa es la verdad. Reflexiona sobre cuanto concierne a las comadronas y comprenderás mejor qué es lo que quiero decir.» Y termina Sócrates con estas palabras: «Sobre todo, mi arte se caracteriza por lo siguiente: se me puede reprochar lo que muchos ya me reprochan, esto es, que pregunto a los demás, pero no contesto nada acerca de nada, por falta de sabiduría. Y la razón es la siguiente: el Dios me impone el deber de ayudar a parir a otros, pero a mí me lo impide. No soy sabio, pues, ni tengo conocimientos que mi alma haya dado a luz, sino que los que están conmigo parecen al comienzo ignorantes, pero más tarde... hacen un progreso admirable... Sin embargo, es claro que nada aprendieron de mí, sino que son ellos quienes por sí mismos hallaron muchas bellas cosas que ya poseían...».

La misión socrática y, ante todo, su actitud ante la Verdad queda maravillosamente reflejada en estas palabras: su propósito no es otro que echar una mano a los que van desencaminados; ayudarles a descubrir, sin violencias, sin coacciones, el fondo de verdad que subyace en su interior. Sócrates es, en eso, el más perfecto maestro que concebirse pueda.

Todos sabemos, sin embargo, el fin que tuvo. Acusado de «impiedad», de introducir nuevas divinidades, de corromper a la juventud, fue condenado a beber la cicuta. Podría decirse que fue realmente un mártir de la intolerancia, el primer hombre que ofrendó su vida en aras del ideal más puro que quepa imaginar.

En una buena porción de sus *Diálogos* presentó Platón a Sócrates como «el justo», el inocente que muere víctima de la incomprensión, de la intolerancia, del fanatismo. En la *Apología* llega a presentarnos a Sócrates como un auténtico enviado de Apolo para enseñar a los hombres el camino de la verdad, como el iluminado de Delfos, que, con una santa misión que cumplir, ha recibido de Dios el encargo de «despertar a la ciudad» (34 d). En el *Critón*, va incluso más lejos: colocado ante el dilema de morir injustamente o sustraerse al imperio de la ley, prefiere lo primero, por amor a esta misma ley, a pesar de que ha sido bastardeada por los hombres.

Pero ¡he aquí la tremenda paradoja de Platón! El, que ha condenado públicamente a los «verdugos» de su maestro, se convierte, a su vez, en el Gran Verdugo, en el autor de un sistema tan terriblemente totalitario, que en él tiene que presentarse, a la fuerza, y no pocas veces, el caso del justo —o por lo menos, del hombre de buena fe— condenado por la intolerancia.

Es en *Las leyes*, sobre todo en el libro X, donde palpamos más a lo vivo hasta qué punto ha sido Platón infiel a la norma socrática. Se ocupa en este enorme diálogo —doce libros— de estructurar los castigos y correcciones que hay que imponer a los «impíos y ateos». Hablando de ellos, propone nuestro autor una serie de encarcelamientos «con vistas a la amonestación y a la convicción de sus almas, y, una vez que haya pasado el tiempo de encarcelamiento, aquellos que se opine que han vuelto al buen sentido, vivan ya en lo sucesivo con la gente sensata, mas si luego resultara que no es así, sino que alguien se hace reo de un tal delito, sea penado con la muerte».

Más adelante (X, 909 b) se ocupa Platón de aquellos que se dedican a seducir las almas de muchos de los mortales (¡es la acusación que se hizo a Sócrates!) y propone, para ellos, la incomunicación total y, una vez muertos, que se arrojen sus despojos fuera de la ciudad. Y, en fin (909 d), impone como pena a los que se dediquen a cultos distintos de los de la ciudad, o en templos no oficiales, la pena de muerte (¡como propuso para Sócrates su acusador oficial!).

Una cosa es hallarse en posesión de la verdad, y otra muy distinta la pretensión de imponerla a la fuerza. Es más, cabría incluso decir que el simple intento de imponerla, desde fuera, por medio de coacciones morales o físicas es perder ya la suprema razón que da el hecho de poseerla. Es traicionar a la verdad, es hacerse reo de intolerancia, de la suprema intolerancia. ¡Qué distinta se nos antoja, en este orden de cosas, la actitud del gran maestro Sócrates, con su humildad, con su profundo amor y respeto al «otro», y la orgullosa e inhumana, cruel, disposición platónica, que decreta la pena de muerte contra quienes no aceptan «sus verdades». Y no es quizás un hecho casual que en *Las leyes*, el director del diálogo no sea ya Sócrates —como ocurre en todos los demás escritos de Platón—, sino un anónimo personaje a quien el autor llama «El anciano ateniense». ¿No será que, en su subconsciente, un vago sentimiento de pudor le impidió poner en labios del maestro las atrocidades insertas en este libro que parece haber sido escrito contra la libertad humana?

5

Rasgos de la religión helenística

El primer problema que se plantea cuando de la religión helenística se trata es la cuestión de la terminología. ¿Qué extensión y contenido dar al término *helenístico?* Etimológicamente no hay ninguna dificultad: *helenismo* deriva del término ἑλληνισμός. Pero ἑλληνισμός no ha significado siempre lo mismo. El término se creó para designar la lengua hablada en la época posclásica; por consiguiente, es el término opuesto a ἀττικισμός. Más tarde, empero, cuando se tomó conciencia de la oposición entre paganismo y cristianismo, ἑλληνισμός pasó a significar precisamente «paganismo», en términos generales. Fue Droysen, no obstante, quien le dio el valor que tiene hoy para nosotros. *Hellenismós,* pues, ya no significa «paganismo», sino una época específica de este paganismo: la época en que la cultura «helénica» se difundió por todo el mundo civilizado. Esta época se abre en un momento preciso de la historia: en el momento de la aparición de Alejandro.

Pero, en realidad, el problema no ha sido totalmente resuelto en lo que se refiere a la extensión del término. Si se acepta la tesis fundamental de Droysen, es decir, que «el nombre de Alejandro representa el fin de una época y el comienzo de una nueva edad», queda abierto a discusión si hay que entender por época halenística todo el período comprendido entre Alejandro y el fin de la Antigüedad o bien reducirlo sólo a la época comprendida entre Alejandro y la conquista romana. Ed. Meyer ha defendido con tesón esta última tesis.

En realidad la solución se encuentra en una posición intermedia. Creemos que hay una serie de rasgos comunes a ambos períodos. El primero es un período que podríamos llamar de tran-

sición, en el que se anuncian una serie de fenómenos que luego, en la época romana, adquirirán mayor importancia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el culto al monarca, con la religión solar, con la mística astral, con la astrología.

Por ello opinamos con Nilsson[1] que es una cuestión de terminología. Pero en orden a la claridad, creo que podría adoptarse para la primera época el nombre de «alejandrina». Y, de hecho, los años comprendidos entre la muerte de Alejandro y la conquista romana se caracterizan por ser un desarrollo de muchas de las concepciones del gran conquistador.

Ahora bien, decir que con Alejandro empieza una nueva época es decir mucho y muy poco. Alejandro representa el momento en que aflora una idea, o mejor, una cadena de ideas que estaban gestándose desde años, quizá siglos. El helenismo no aparece bruscamente en la historia. Viene preparado por una serie de fenómenos, cuyo estudio y análisis es necesario, si se quiere comprender enteramente el proceso histórico que culmina en Alejandro y su obra. Podríamos resumir estos fenómenos, reduciéndolos al individualismo, con todas sus consecuencias, y a la crítica triunfante contra la religión de la ciudad, iniciada con Jenófanes y continuada durante tres siglos de modo ininterrumpido. Naturalmente, a estos factores negativos hay que añadir una serie de factores positivos, como la introducción de cultos y dioses extraños. Pero, de hecho, esto es también una consecuencia directa de la derrota de la religión ciudadana y del triunfo del individualismo. Todo ello preparó la formación de nuevos ideales religiosos que fueron haciéndose cada vez más conscientes. Hay que añadir, y ello es ya un hecho independiente de lo anterior, la nueva concepción del universo, que modificó profundamente las ideas, los ideales religiosos y la concepción de la divinidad.

Nos referimos a las nuevas aportaciones de la astronomía, lo cual trajo, de rechazo, el triunfo de las ideas astrológicas y la concepción dinamista que hallamos desde Posidonio.

El individualismo es un fenómeno que se remonta, por lo menos, a la época de los sofistas. Algunas ideas sofistas llegaron incluso a encarnarse en la época alejandrina, como la idea de superhombre. Es Kaerst quien mejor ha puesto de manifiesto la paradoja de que haya sido precisamente la tendencia democrática de la sofística la que más impulso haya dado al individualismo creciente. Es un hecho, ciertamente, que Protágoras —y en este sentido también Demócrito, cfr. 251 Diels— parte de postulados democráticos. El célebre mito pitagórico del origen del Estado (que

hay que considerar en esencia auténticamente protagórico y no una invención de Platón) da por supuesto que todos los componentes del Estado participan en las facultades políticas, lo cual, sin duda, es un postulado fundamental de la democracia. Zeus concede a todos los hombres las virtudes políticas (*aidós* y *dike*), sin las cuales la sociedad humana perecería. En el fondo, la base fundamental de estas ideas coincide con la interpretación democrítea de la ley. Esta es, para Demócrito, el límite de la libertad individual. Por consiguiente, lo que se pretendía lograr era la seguridad individual. Esta misma valoración aparece en la teoría del contrato, defendida por Protágoras. En ello se hallan estos dos pensadores de acuerdo con las ideas contemporáneas; el sentimiento de la época —cfr. las teorías sobre el origen de la religión, creación individual, en el *Sísifo* de Critias— no concebía otro modo de dar realidad a los hechos culturales sino atribuyéndoles la personalidad de un individuo.[2]

Sea como fuere, está claro que la valoración del individuo tenía que llevar forzosamente a oponer los intereses del individuo y de la polis. En este conflicto, la ciudad llevó la peor parte.

Contra este progresivo individualismo reaccionó, según sabemos hoy, Sócrates con su misticismo de la ciudad; reaccionó igualmente Platón. Para Sócrates, y en menor escala también para Platón, la ciudad se presentaba como la norma absoluta de la religión y el derecho.[3] Pero ni el sacrificio de Sócrates bastó para detener la marcha de los hechos, ni Platón logró conservar el incipiente socratismo que en su filosofía se hallaba. Precisamente fue Platón quien, por muchas causas, contribuyó al triunfo de la nueva época, y anuncia, en muchos aspectos, la religión que podemos llamar típicamente helenística: nos referimos a la religión astral, que impregnó toda la época. También Antístenes, otro discípulo de Sócrates, anuncia la posición filosófica de la nueva época. Sus doctrinas contienen gérmenes ya de la descomposición de la religión «política», según ha visto acertadamente Pettazzoni. Jenofonte, otro discípulo socrático, preludia también rasgos del helenismo. El es, según sabemos, uno de los primeros biógrafos griegos, y la biografía, así como el retrato, son indicio de una tendencia individualista. Isócrates es otro de los grandes pioneros y precursores de la época helenística. No sólo es quien con más claridad ha visto la necesidad de romper las barreras entre griegos y bárbaros, sino que incluso en aspectos particulares ha intuido magistralmente las necesidades y postulados de la nueva época.

En realidad, la barrera que oponía a griegos y bárbaros se

iba haciendo cada vez más débil. También en esto fue Jenofonte un precursor: el retrato de *Ciro*, y sobre todo su descripción del sistema educativo persa, se basa en el postulado de que los pueblos llamados bárbaros podían presentar una auténtica concepción del hombre y oponerla incluso a la griega.

Por otra parte, ya en Eurípides se insinúa la idea paralela: que un esclavo puede albergar en su espíritu cualidades de que carece un ser libre (cfr. EURÍPIDES, *Electra*, 367 y ss., y *Alejandro*, fr. 52). Al mismo tiempo, Jenofonte es, en muchos aspectos, una prefiguración de los generales y mercenarios helenísticos, de esos aventureros desarraigados que van a la cabeza de poder y de reinos y del que es un ejemplo Demetrio Poliorcetes.

Se ha dicho que el rasgo distintivo de la época helenística es la infiltración del espíritu oriental en Grecia. En parte es ésta una verdad evidente, siempre que no se exagere su alcance: por un lado hemos visto cómo una serie de elementos de la mentalidad helénica se hallan *in nuce* en la época anterior. Una institución que caracteriza a esta época es el culto del monarca. Pero éste no cuajó en Macedonia, y tampoco llegó a introducirse definitivamente en Grecia. Por otro lado, contra los que quieren derivar de Oriente esta institución se levantan una serie de objeciones, basadas en antecedentes griegos de esta institución.

Eitrem[4] ha querido explicar la apoteosis del monarca por la idea, típicamente griega, de que al revestir al rey con el manto de la divinidad, aquél alcanza el poder del mismo dios. El helenista polaco Sokolowski[5] parte de la suposición de que en un principio el monarca no se considera un dios, sino simplemente un instrumento de la divinidad. Tenemos, realmente, antecedentes en la Grecia clásica: a Lisandro se le otorgan honores semidivinos. El hecho parece cierto a pesar del escepticismo de Tarn. Por otro lado, notamos ya cómo en la época clásica paulatinamente se van introduciendo cultos extraños: Bendis, Ammon, Serapis, etc.

Hay que tener en cuenta las aportaciones platónicas: Platón es hoy considerado, no como el broche de oro que cierra la época clásica, sino como el punto de partida de una nueva concepción religiosa. Por ello ha podido afirmar con razón Festugière: «Platon qu'on peut nommer en rigueur du terme le veritable initiateur de la religion hellénistique».[6]

El Platón que nos interesa especialmente es el Platón de la última época. El del *Timeo*, *Leyes* y *Epínomis*. Boyancé quiere que se considere además al *Fedro*, según hemos visto. Que sobre esta época de Platón hay un influjo pitagórico y órfico, lo ha defendido

ya Frank,[7] aunque ha rebajado algo su importancia. Pero hay además un aspecto que a veces se pretende olvidar y sobre el que ha dirigido la atención Tovar en un libro juvenil, pero lleno de sugerencias interesantes: nos referimos a la discusión sobre el perfecto tirano en el *Político*. Si tenemos en cuenta las ideas de Platón en este diálogo, notaremos que no es sólo en el campo religioso donde ha influido Platón, sino que ya entrevió la situación política de la nueva época. Ideas parecidas a las de Platón en el *Político* defendió también Aristóteles al afirmar que aquel que superase a los demás en virtud, fuese hombre o dios, éste tenía el derecho a mandar. Sofistas, Sócrates, Antístenes, Platón, Jenofonte, Isócrates y Aristóteles: he aquí las grandes mentes que prepararon el camino hacia una nueva edad. Nos falta ahora estudiar otra figura, en muchos aspectos decisiva: Alejandro.

Muchos son los problemas que en torno a Alejandro se plantean. Uno de los más importantes es el de la impronta que su madre Olimpias pudiera dejar sobre el alma del pequeño Alejandro. Olimpias fue un espíritu profundamente místico y es probable que Alejandro heredara de ella este aspecto de su personalidad, aunque últimamente se ha tendido a disminuir este aspecto de la herencia materna. Con todo, es un hecho que Alejandro estuvo dominado por una fuerte corriente dionisíaca. Radet es quizás el que más ha exagerado el influjo dionisíaco sobre el espíritu de Alejandro, y en cierto modo tiene razón: por lo menos, algunos años después de su muerte se relacionaron las expediciones alejandrinas y las conquistas dionisíacas. Así se ha hecho en los *Dionisiaká* de Nonno.

Nos interesa particularmente la cuestión de las intenciones políticas, relacionadas a su vez con las religiosas, del gran conquistador. Sinclaire[8] se ha expresado con cierto escepticismo sobre la posibilidad de reconstruir las ideas políticas de Alejandro al afirmar (p. 253) que, si bien se debe considerar a Alejandro un pensador político, tal afirmación no puede justificarse. Y añade: «Ses contemporains n'avaient guère idée de ce qu'il pensait, et l'imagination des historiens postérieurs ne peut nous rendre les paroles d'Alexandre et, sans elles, il est difficile de deviner sa pensée». Naturalmente, Sinclaire tiene razón en un sentido: al intentar una «historia» del pensamiento político, como él hace, hay que contar con el documento escrito. Pero, aparte esto, creemos que el escepticismo del profesor escocés puede hoy en día superarse, a pesar de que pronto la época alejandrina desorbitará la figura del conquistador. En primer lugar podemos seguir con cierta seguridad la evolución de su pensamiento desde el momento de desembarcar

en Asia hasta su muerte. En general se está de acuerdo en considerar que la primera intención de Alejandro era emprender una guerra «de represalias» contra Persia. Pero es evidente que más tarde, probablemente a partir de Issos, cuando fue conociendo más a fondo el mundo oriental, cambió de parecer. Es Jouguet[9] quien quizás ha insistido más sobre esta evolución del espíritu de Alejandro. Se ha notado, a este respecto, que es sintomático el que a partir de entonces el adivino griego Aristandros pase a segundo plano, mientras los magos adquieren más importancia.

El mismo Jouguet, en el *post scriptum* del ya citado libro (página 490 de la edición española) insiste sobre el hecho de que «si Alejandro no hubiera querido ser rey oriental, no habría procurado tan decididamente ser adorado». Ahora bien, que Alejandro ha querido seguir sus propias ideas en lo que se refiere al trato de los vencidos, lo indica el que no siga el consejo que sobre ello le dio Aristóteles, su maestro. Tarn ha sostenido que la intención de Alejandro era igualar a griegos y persas.

La idea de «humanidad», su paternidad, constituye un tercer problema que aquí, al hablar de Alejandro, nos interesa. Sabido es que el estoicismo defendió la idea de la unidad del género humano. Pero hay que establecer una diferencia entre el fundamento estoico de tal idea —es decir, que la unidad y concordia humana es un postulado del orden del universo— y la creencia de que tal «concordia» sólo podía llevarse a cabo por medios políticos, por medio de un monarca. En última instancia, nosotros creemos que son ideas que aparecieron independientemente, por las circunstancias de la época y las nuevas necesidades históricas.

En las líneas precedentes hemos intentado analizar los fermentos que han contribuido al nacimiento de la época helenística. Dichos fermentos se remontan a épocas distintas, pero los más importantes deben ubicarse en el siglo V, con la crisis de la sofística y la caída de Atenas. Nos interesa ahora trazar un cuadro del espíritu religioso de la época para dar una idea de conjunto, que nos permita comprender las distintas manifestaciones espirituales. No estableceremos una división tajante entre época alejandrina y romana. Notaremos, no obstante, que el carácter esencial de la primera es el de ser un período de transición. Por consiguiente, muchos fenómenos que apuntan en la época alejandrina aparecen completados y desarrollados posteriormente. Pero en general, podemos hablar de unidad. Ello es claro, por ejemplo, en lo que se refiere a la religión solar y al misticismo astral. La astrología fue primeramente patrimonio de eruditos y no se popularizó hasta más tarde.

Lo primero que observamos al estudiar la situación religiosa del helenismo es una sorprendente paradoja: mientras por un lado la crítica evhemerista de la religión y la gran difusión de la magia y la hechicería testimonian una pérdida del sentimiento religioso, llegando a veces a un verdadero ateísmo, por otra parte, sobre todo en los espíritus elevados, notamos una profunda religiosidad. Pero ello es sólo una aparente paradoja. Lo que ocurre es que hay que distinguir entre el bajo pueblo y los hombres de ciencia. Mientras en el primero domina la desorientación, las capas cultas desarrollan una especulación aparte, inaccesible a la gente sencilla.

En primer lugar, hay que poner de relieve un hecho importantísimo: la religión de las capas cultivadas helenísticas se basa en especulaciones filosóficas. Es una religión científica. Sobre todo, debido a que en ella desempeña un primordial papel la astronomía. Añadamos que la astrología fue estimulada por los avances astronómicos, lo cual favoreció su aceptación por parte de los espíritus científicos y con ello la popularización después entre el pueblo. No vamos a discutir aquí el problema del origen de la astrología helenística, cuestión que ha dado origen a fuertes polémicas entre los que la derivan de Oriente (Boll, Cumont) y los que la consideran una creación de la mente griega. Diremos solamente que la orientación astronómica-astrológica de la religión dio origen a la tantas veces citada mística astral, a la creencia en el destino y en la independencia de las fuerzas cósmicas. Naturalmente, la filosofía intentó a veces racionalizar estas creencias: así ocurre con la teoría de la *heimarmene* en el estoicismo. Con todo ello el hombre se sintió presa de un terror cósmico. Se vio presa de la angustia al sentirse solo ante la magnitud del universo. De aquí la fuerza con que atraen las religiones que prometen una liberación de las potencias astrales, como ocurre con el hermetismo.

Por consiguiente, de manera que puede parecer extraña, la irreligiosa, o mejor supersticiosa creencia en la astrología echó al hombre en brazos de una religión que no deja de ser profunda. Tanto las religiones de misterios como el hermetismo poseen gran fuerza religiosa y moral. Añadamos la religión del Dios cósmico, tan relacionada con la segunda corriente indicada. De ella ha dicho su eximio historiador: «Cependant ces raisons philosophiques n'expliquent pas dans son essence même le fait religieux. De ce point de vue, si la religiòn cosmique a eu une si belle fortune, c'est qu'elle répondait exactement aux besoins de l'heure. Elle convenait au savant en tant que savant, puisque le Dieu qu'elle proposait ex-

pliquait les phénomenes qu'on se donnait comme objet de la science. Et elle convenait au savant en tant qu'animal religieux, puisqu'elle menait à la contemplation d'un objet visible d'une beauté souveraine».[10]

De la belleza de la religión hermética puede dar ejemplo también el tratado conocido por *Poimandres* y que constituye el primer escrito de la colección hermética. Sobre todo con la promesa de salvación al hombre «gnóstico», ofrecía un refugio al hombre desesperado de fines de la época pagana. La liberación que ofrecía esta religión se presenta en forma de liberación de sí mismo. La base de esta religión era un dualismo extremo, cuyas raíces han sido reconocidas en Platón por Festugière...

Pero la soledad cósmica que angustiaba al hombre helenístico-romano no estaba determinada exclusivamente por las concepciones astrológicas, y el concepto de «simpatía» que dominó en la filosofía desde Posidonio (cfr. *infra*). Había una base de «desarraigo», debido a la muerte de la religión de la ciudad y la destrucción de los lazos políticos de la época clásica, entre el hombre y la ciudad.

Desde hace algunos años, ha insistido Pettazzoni en la lucha entablada entre la religión oficial de la polis griega y las organizaciones al margen de la ciudad: la ciudad intentó asimilar esos movimientos sin lograrlo enteramente. Uno de estos elementos antipolíticos (es decir, contra la polis) es, a nuestro modo de ver, la filosofía. En efecto, las escuelas filosóficas estaban organizadas como verdaderos *thiasos*, y sus tendencias políticas fueron siempre vistas con recelo desde los intentos pitagóricos. Si en algunos casos el fin de estas escuelas era crear políticos democráticos, en otros muchos sus sentimientos eran hostiles al Estado y el verdadero fin era formar propiamente reformadores. Creo que ello explica por qué fue la filosofía tan perseguida en momentos de crisis —por considerarla enemiga del régimen— y por qué en cambio fue favorecida por los reyes macedónicos. Macedonia veía en las escuelas filosóficas un espíritu dirigido contra la organización clásica de la ciudad.

Así, en la época clásica religión y ciudad se hallan íntimamente unidas. Pero notamos que a medida que la ciudad pierde su existencia no puede tampoco la religión cumplir con su misión. De hecho notamos que paulatinamente los espíritus elevados primero, y después las gentes sencillas se van acercando a los misterios eleusínicos, por hallar en ellos satisfacciones que no podía proporcionar la religión oficial. Eleusis fue adquiriendo cada vez más

importancia a medida que se debilitaba la religión de la ciudad. Naturalmente, los cultos ciudadanos no desaparecen. Es el espíritu y la religiosidad lo que se debilita. Pero en la época helenística Eleusis tuvo que sufrir la competencia de las religiones de misterios orientales, cuyos caracteres son semejantes entre sí. Las religiones más importantes fueron las de Isis, Serapis, la Gran Madre, Attis. Pero debemos indicar que alcanzaron también cierta importancia los misterios propiamente griegos, los de Deméter y Dioniso especialmente.

Podemos decir, pues, que la crisis de la ciudad provocó lo que desde antiguo se venía gestando: la rebelión de los cultos que satisfacían las ansias individuales contra la religión olímpica, oficial, de la ciudad. No se trata, por consiguiente, de una ruptura. En realidad, podemos decir que fue la corriente mística y extática de la época prehelénica, que sólo desapareció de la superficie y corrió subterráneamente, reapareciendo en el momento en que tuvo ocasión para ello (orfismo en el siglo VI, misterios, etc.).

Hay un fenómeno que testimonia la soledad social del hombre helenístico: la creación de cofradías religiosas. Nilsson ha hablado de ellas; pero lo considera como un hecho que prueba la continuidad de los cultos clásicos. No ha insistido, como Festugière,[11] en que es un síntoma de la época: la facultad del individuo para escoger libremente a una divinidad para su culto. Al mismo tiempo, estas asociaciones son un modo de solucionar la soledad del hombre, mediante el contacto de seres que sienten los mismos anhelos religiosos. Ante la soledad de las grandes urbes helénicas, los hombres se unen para adorar una divinidad que colma las aspiraciones religiosas de los individuos.

Todo lo dicho nos ilustra acerca de un aspecto de los ideales religiosos. Se halla el otro aspecto, el popular. Hemos aludido a la magia y hechicería. Redondeemos ahora el cuadro.

La magia, la superstición y la hechicería siempre ha sido un elemento popular, y no sólo en la religión griega. Pero ahora se extiende a las grandes masas de la población. El tipo del *deisidaimon* llega a ser lo suficiente popular para ser trazado por Teofrasto en sus caracteres. Más adelante, en la época de Plutarco, se recrudece más todavía.

Aparte la comedia nueva, con Menandro, es Teócrito el que más noticias nos proporciona. Naturalmente, las teorías científicas sobre la «simpatía» contribuyeron no poco a la difusión de este aspecto de la superstición y el dominio de los poderes superiores.

Actualmente, aparte estas fuentes literarias, poseemos una fuente de interés primordial: los papiros mágicos. El último trabajo dedicado a ellos es un opúsculo de Nilsson,[12] que recoge la esencia de los trabajos anteriores de Festugière y Boll. Con todo, Nilsson no se propone en su trabajo estudiar el contenido de aquéllos, sino determinar los elementos que proceden de la religión griega. Al mismo tiempo pone de relieve, por contraste, las fuentes orientales y judías (p. 61), que constituyen la base fundamental. En conjunto, estos papiros (el más antiguo de los cuales es del siglo III d. de J. C.) contienen sólo elementos formales helénicos: citan, como autoridades «mágicas», a Homero (NILSSON; *op. cit.*, página 67), al «teólogo» Orfeo. Entre los dioses ocupan un puesto importante, aparte Hermes, por identificarse con el dios egipcio Toth, Hécate (ya en la época clásica ocupada en estas cuestiones mágicas), Selene, Apolo, Afrodita, Eros. Una combinación de magia y teúrgia la hallamos en filósofos posteriores, sobre todo en Proclo.

«Le platonisme, nous semble-t-il, est un effort... pour reduir sur le plan historique comme sur le plan dogmatique, l'antithèse "from religion to philosophy"»; estas palabras del prefacio del libro de V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon* (París, PUF, 1949, página VI) pueden, a nuestro entender, aplicarse a toda filosofía griega. Platón, sin duda, es el que más abiertamente ha luchado para imponer el valor religioso de la filosofía. En él, quizá más que en otro pensador griego, la idea de la fuerza religiosa de la filosofía forma el núcleo central de todas sus ideas. Pero Platón no es un caso aislado en la historia de la filosofía griega. Al contrario, notamos cómo paulatinamente se va imponiendo a los espíritus, ya desde los pensadores presocráticos, para acabar en la época helenisticorromana, en la que es difícil en muchos casos decir si un sistema es propiamente filosofía o religión.

Muchos factores han contribuido, naturalmente, a que para el pensador helenístico sea el problema religioso el que más claramente y con mayor fuerza se plantea en su espíritu.

Escapa a los límites de nuestro trabajo seguir las huellas que nos puedan conducir a la solución de este problema. Con todo, podemos señalar algunos factores decisivos, como por ejemplo el hecho de que, con la destrucción de la religión de la ciudad, el hombre debía plantearse de nuevo, y con nuevas perspectivas, una serie de cuestiones de tipo ético. Al encontrarse de golpe el hombre ante sí mismo, tuvo necesidad de aclarar su posición ante el nuevo mundo que se entreabría a sus ojos. Con ello, el hombre se encontraba ante sí mismo, debía profundizar de nuevo sobre

el sentido de su existencia, que había quedado desvinculada de la vida política tradicional para entrar en el torbellino de una nueva concepción del hombre, que de ciudadano de un pequeño Estado había pasado a ser cosmo-polita, esto es, ciudadano del universo. En esta nueva situación, la soledad radical del hombre se presentaba cada vez con mayor claridad a su espíritu y se planteaba el agudo problema de la conducta que debía el hombre seguir en el nuevo orden de cosas.

Ello explica, además, por qué en las escuelas filosóficas que nacieron en esta época crucial la metafísica se deja a un lado para preocuparse especialmente del problema de la conducta humana.

Pero aparte el influjo de la nueva situación política hay que tener en cuenta que la época helenística es una época en la que el hombre encuentra poca seguridad individual. Ello es verdad, especialmente, en los años que siguieron a la muerte de Alejandro, precisamente los años que asistieron al nacimento de las dos escuelas más especialmente impregnadas de sentido religioso: el estoicismo y la escuela de Epicuro. Falto de un apoyo seguro y firme para su vivir cotidiano —y las continuas guerras quitaban todo optimismo a este respecto—, el hombre se lanzaba en brazos de la religión, que le ofrecía una seguridad íntima superior a cualquier otra.

Pero aquí hay que hacer un importante distingo. Por un lado, la gente inculta no podía hallar un consuelo suficiente en la religión oficial, ni estaba capacitada para buscar refugio espiritual en la elevada doctrina de Platón; y así se dejaba atraer cada vez más por las religiones de misterios que, ya griegas, ya procedentes de Oriente, les prometían y en muchos casos les proporcionaban un verdadero consuelo, con la promesa de una vida más allá de la muerte.

Pero, por otro lado, los espíritus elevados, que no hallaban satisfacción a sus aspiraciones en las religiones populares, tendían cada vez más a impregnar la filosofía de un sentido religioso. Así se ha podido decir que en esta época la filosofía era la religión de los selectos, si bien esta afirmación hay que rebajarla un poco en el entender de algunos especialistas. En realidad, el divorcio de las ideas religiosas del pueblo y de los pensadores es constante en Grecia desde la aparición de la filosofía, de modo que Platón ha podido hablar con razón de la lucha entablada entre la poesía —portavoz en cierto modo de la religión popular— y la filosofía.

Y aun en cierto modo podemos decir que algunos pensadores

de esta época han centrado todos sus esfuerzos en combatir la religión. Nos referimos a Epicuro. Es cierto que Epicuro defiende la existencia de los dioses. Lo afirma repetidas veces y con fuerza que hace imposible creer en hipocresía. Así por ejemplo, en la Epístola III, 123-124, donde dice textualmente: «Con seguridad hay dioses..., pero los dioses no son como los hombres los imaginan».[13]

Ahora bien, como observa Nilsson (II, 239), Epicuro negaba la religión en el sentido de que destruía la relación del hombre con Dios. Nos encontramos por consiguiente, en Epicuro, con la extraña paradoja de que, afirmando la existencia de los dioses, negaba la realidad a la religión. Intentemos explicar el porqué de esta aparente contradicción:

Entre los tipos estudiados por Teofrasto en sus *Caracteres*, tenemos un documento maravilloso para comprender la situación religiosa de muchas personas en el cap. XVI (XXVII en la edición de Hartung, Leipzig, 1857). En él se estudia la Deisidaimonia, es decir, lo que los latinos tradujeron por *superstitiosus*, definido por san Agustín (*De Civ. Dei*, VI, 9) como el que «teme a los dioses» (a diferencia de *religiosus*, que simplemente «venera y honra» —*vereri*— a aquéllos). Que el retrato de deisidaimon es un magnífico documento para entender la situación religiosa de comienzos de la época helenística lo ha demostrado Bolkestein («Theophrastos Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde», en *RGVV*, XXI, 2, 1930), quien ha hecho un magnífico estudio de la extensión que había alcanzado en esta época el terror a todo lo que fuera una manifestación de los poderes superiores.

El temor al mundo del más allá lo hallamos ya en el siglo V, que es cuando esta idea del castigo de ultratumba se esparce entre el pueblo (cfr. NILSSON, *G. d. gr. Rel.*, I, 767 y ss.). Un fragmento de Demócrito (fr. 297 Diels) alude ya a ello; y en el siglo IV Platón pone en boca de Céfalo (*Rep.*, I, 330 d) una expresión semejante, al decir que cuando se acerca la hora de la muerte asaltan a los hombres fuertes temores sobre su suerte en el más allá.

En la época helenística, además del temor al más allá y la angustia del juicio de los muertos (cfr. RUHL, «De mortuorum iudicio», en *RGVV*, II, 2, 1903) viene a añadirse un nuevo temor: el de caer bajo el poder de los astros. En efecto, la creencia en el poder de la fatalidad, relacionada con la tesis de los dioses-astros y la inflexibilidad del orden que reina en el mundo (cfr. PLATÓN, *Leyes*, VII, 818 b), creó en el hombre un terror y un desasosiego que fue precisamente lo que quiso curar Epicuro.

Epicuro, por consiguiente, combatió, más que la religión en sí, los terrores que engendraba en el alma del hombre una concepción religiosa que llegaba a un extremo de exageración, cayendo en la superstición y en el terror de los dioses. Quiso librar al hombre de la constante inquietud que trae consigo el temor al castigo, llevando la calma y la tranquilidad a los pechos humanos. Como cantaba entusiasmado Lucrecio:

> Nam simul ac ratio tua coepit vociferari
> naturam rerum, divina mente coortam,
> diffugiunt animi terrores, moenia mundi
> discedunt, totum video per inani geri res.
>
> (LUCR., *De rerum natura*, III y ss.)

El dogma esencial de Epicuro en la relación con la divinidad, a saber, que Dios, como tal, debe estar libre de toda preocupación y de todo cuidado (y notemos que esta exigencia para la divinidad es al mismo tiempo el ideal que Epicuro quiere para el sabio) es lo que le ha llevado a negar la providencia divina (cfr. el importante texto fragmento 38 Usener, citado entero en FESTUGIÈRE, p. 93, nota 1). Convierte a la divinidad, por lo tanto, en un ideal filosófico. Con esta concepción de Dios es imposible que sea compatible la plegaria, que Epicuro reduce a los elogios de la divinidad, a alegrarse con ella, a tomar parte en su felicidad. La divinidad, como los dioses, por su parte, quedan reducidos, como certeramente señala Nilsson (II, 240), a «reyes holgazanes», a quienes es inútil acudir en momentos de angustia y necesidad.

Junto con el Jardín, la escuela estoica ha realizado importantes aportaciones a la religión. De su seno han salido profundas e importantes figuras religiosas, como Cleantes, Crisipo y grandes teólogos, como Posidonio. Además, hay que indicar que durante muchos años fue el único sistema positivo en el mundo helénico, ya que ni la Academia ni el Liceo podían competir con él. Hay que esperar algunos siglos para que en otros círculos aparezcan personalidades importantes, como Numenio, Jámblico, Porfirio y Proclo, y sobre todo, Plotino.

Se ha dicho, con razón, del estoicismo que «ningún sistema filosófico ha tomado jamás tanta parte en los problemas religiosos» (GERNET-BOULANGER, *El genio gr. en la religión*, p. 462). Y, en efecto, todo su sistema está determinado por una cuestión teológica. Panteísta desde el momento que proclama que la Razón universal (Dios) y el mundo no pueden separarse, pero aceptando un determinado dualismo al distinguir entre el Logos y la materia inerte

que es penetrada y animada por él, la cuestión que más le preocupa es el problema ético de la colaboración del hombre en el curso y despliegue de la voluntad del Logos, que se identifica con el destino (cfr. fr. 102). Todo participa de la razón, y también del hombre, cuya misión es armonizar su propia conducta con la voluntad divina.

Se comprende que una concepción como la estoica chocara con la religión popular, que procuró explicar mediante la interpretación alegórica a Homero, adaptando así sus postulados a los de su propia doctrina. Otras veces se intentaba conciliar con las concepciones filosóficas las ideas del vulgo, al proclamar, como por ejemplo hizo Cleantes, que Zeus era el ser de mil nombres, y al sostener —en la peliaguda cuestión de la existencia del mal— que si éste existe porque los hombres ignoran el plan divino, Dios, en su misericordia, restablece el orden perturbado. Como se ve, la escuela carece de una rigidez dogmática, y cada pensador trae su aportación al problema teológico y moral.

Quizás el que más modificó las doctrinas estoicas y dio al estoicismo una grandeza que jamás había alcanzado fue Posidonio, cuyas ideas y concepción de la filosofía se han visto modificadas —aunque no tan profundamente como se creyó en un principio— por los trabajos de Reinhardt. Sustituyó la razón por la fuerza (la *dynamis*) creando un sistema dinamista que trajo consigo una nueva concepción teológica, opuesta a la concepción aristotélica.

Dentro ya de la época romana, nos encaminamos a un sincretismo cada vez más acentuado, fenómeno paralelo al nacimiento de un sincretismo religioso. Es la época del eclecticismo. No obstante, todavía algunos estoicos continúan aportando sus caudales a la escuela. Pero el único pensador griego que da el estoicismo en esta época es Epicteto.

Una característica del estoicismo imperial es la coincidencia de ideas con el cristianismo, lo cual, como es sabido, ha dado lugar a que se creara la apócrifa correspondencia entre Séneca y san Pablo. (Cfr. SAN JERÓNIMO, *De vir. ill.*, 12; ELORDUY, *Est. ecles.*, 18-1944, pp. 377 y ss. y 392, donde se da una base para admitir la relación.)

La situación espiritual del siglo II, que ofrece un aspecto bifronte (cfr. TOVAR, *En el primer giro*, Madrid, 1940), queda manifiesta por la distinta posición que adoptan dos escritores contemporáneos: por un lado, Plutarco, que defiende la tradición religiosa del helenismo, y por otro, Luciano, que combate la idea misma de la religión.

Pero el siglo II es importante asimismo por otros aspectos. Es una época de gran actividad teológica, en la que se va elaborando la doctrina del Dios trascendente, basándose en los datos de Platón. (Sobre este punto, que no podemos abordar ampliamente, cfr. nuestro trabajo, próximo a aparecer, «Sobre la filosofía religiosa helenisticorromana», donde hacemos un análisis a fondo de la obra recientemente aparecida de FESTUGIÈRE, *Le dieu inconnu*, París, 1954.)

El neopitagorismo, que en esta época vuelve a aparecer, se halla impregnado de ideas mágicas y teúrgicas (cfr. LEGRAND, *P. Nigidius Figulus*, París, 1930), lo mismo que hallaremos más adelante en los neoplatónicos, sobre todo en Jámblico y Proclo (cfr. *REs. v. Theurgie*). Es precisamente en el neoplatonismo, sobre todo con su fundador, la escuela que más lejos lleva la concepción de la filosofía como religión. En Plotino tenemos un profundo pensador religioso que hace de la mística la base fundamental de su doctrina. En él, más que quizás en otro pensador, hallan satisfacción las profundas aspiraciones místicas que vemos son la base de los hombres helenísticos.

[1] *Geschichte der Griechischen Religion,* II, p. 2.

[2] Cfr. CRITIAS, *Sísifo,* fr. 25 d. Hay otros puntos de contacto entre Demócrito y Protágoras, como por ejemplo sus ideas sobre el origen de la sociedad humana y sus creencias acerca del mundo de ultratumba. Cfr. GUNNING, *De Sophistis Graeciae praeceptoribus,* Diss., Amsterdam, 1915, pp. 35 y ss. Sobre el tema del πεότος Εὑρετής cfr. KLEINGÜNTER, *Phil.,* Suppl. 26, I, 1933, páginas 66 y ss.

[3] Naturalmente, para Platón no es la ciudad existente, sino la ciudad ideal esbozada por él y que no se basa en la organización gentilicia. Cfr. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne,* París, 1942, y SOLMSEN, *Plato's Theology,* Ithaca, 1942, p. 4, donde insiste en la necesidad de estudiar el marco cívico de la teología platónica.

[4] *Symb. Osl.,* 10-1937, 31-56.

[5] *Eos,* 1947, fasc. I, 169 y ss.

[6] *Epicure et ses dieux,* p. 7; *Le dieu cosmique,* p. 92. Algunas rectificaciones a las ideas de Festugière han sido realizadas por Boyancé en *REG,* 65, 1952, pp. 322 y ss. Frente a la idea de que Platón ha influido en la época helenística en el doble aspecto de su filosofía, el optimista-monista *(Timeo)* y el pesimista-dualista *(Fedro),* observa Boyancé que para el espíritu sincrético de la época no había diferencia entre las dos tendencias de Platón. Nilsson ha hablado del influjo platónico en la religión helenística, pero ha colocado este influjo en época más tardía.

[7] *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923, p. 205.

[8] *A History of Greek Political Thought,* p. 252 de la trad. francesa (Payot, París, 1953).

[9] *El imperialismo macedónico y la helenización de Oriente,* trad. esp., Barcelona, 1927, pp. 12 y ss.

[10] FESTUGIÈRE, *Le dieu cosmique,* p. 161.

[11] *Epicure et ses dieux,* p. 19.

[12] "Die Religion in den gr. Zauber-Papyri", en *Bull. de la Soc. Royale de Lund,* 1948.

[13] Cfr. sobre este texto, USENER, *Epicurea,* pp. XX-XXI, y FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux,* p. 86.

6

La filosofía religiosa helenisticorromana

Desde que Reitzenstein inició la moderna investigación en torno al hermetismo, con su obra, en tantos aspectos transcendental, *Poimandres*, 1904, han aparecido importantes trabajos sobre los problemas esenciales que plantea el *corpus hermeticum*. La bibliografía sobre el tema es ya considerable[1] y acaba de verse aumentada por una aportación importantísima del padre Festugière, O. P. Nos referimos al volumen cuarto, y último, de su monumental trabajo titulado *La révelatión d'Hermes Trismégiste*, editado en París, Gabalda, en la colección «Etudes bibliques», 1944-1954.[2]

Harto conocida es la figura del padre Festugière por quien ha tenido que rozar tan sólo los problemas en torno a la filosofía y la religión de la época final de la Antigüedad. Trabajador infatigable, a él debemos, en colaboración con Nock, la edición del *corpus* hermético que nos ha ofrecido la colección «des Universités de France», donde la erudición del padre Festugière queda patente en las amplias y magníficas notas que ilustran el texto, establecido por Nock.

Merece la pena, pues, aunque sea en breve espacio, poner de relieve las principales conclusiones a que llega este gran conocedor del hermetismo, sobre todo tratándose de un campo en el que las discusiones han sido, y siguen siendo, enconadas.[3]

Parte Festugière de un hecho fundamental: en el corpus hermético tenemos una serie de escritos donde aparecen mezcladas doctrinas monistas y dualistas. Pero sería un error creer que los textos herméticos puedan dividirse claramente según estas dos tendencias fundamentales: «S'il est vrai qu'on peut, en gros, dis-

tinguer, avec Bousset, deux courants dans l'Hermétisme selon que, d'une part, Dieu y apparait comme Démiurge à l'égard d'une matière ni bonne ni mauvaise qu'il ordonne pour faire un monde beau, et qu'ainsi, dans sa qualité de dieu Démiurge, il se fait connaître à travers le monde, ou que, d'autre part, Dieu y est regardé comme exactament antithétique à une matière tenue pour mauvaise et donc comme n'étant pas créateur du monde ni susceptible d'être connu par la vue du monde, puisque le monde en tant que matériel, est mauvais; si par conséquent, pour mettre un peu de clarté dans l'étude de l'Hermétisme, on a le droit d'adopter ce cadre, il s'en faut bien que les textes hermétiques se divisent nettement selon ces deux classes». Así se expresa claramente en la página 54, saliendo ya al paso a posibles malas interpretaciones. Probablemente el padre Festugière se ha visto obligado a aclarar las cosas por la discusión de Boyancé al volumen anterior, *Le dieu cosmique,* donde[4] pone de relieve que no se da, para el espíritu sincrético de la época, una clara distinción entre lo optimista y pesimista —es decir, entre lo monista y dualista de la herencia de Platón.

Nos hallamos, por consiguiente, ante un fenómeno de sincretismo, característico del helenismo, y no sólo en el campo de la religión, aunque «der Religionssynkretismus aber ist das entscheidenste und am eifrigsten debattierte Problem der antiken Religionsgeschichte».[5] Este sincretismo no se reduce sólo a borrar las diferencias religiosas dentro de las distintas corrientes; incluso en filosofía notamos cómo las doctrinas de Platón y Aristóteles se combinan, sobre todo en materia de teología. El mismo Festugière (páginas 112 y 127) señala, por ejemplo, en Máximo de Tiro, fenómenos de este tipo, cuando da al Bien en sí la denominación de Intelecto, mezclando platonismo con peripatetismo.

Muchos años antes de la monumental obra de Festugière había escrito J. Kroll un tratado general sobre las doctrinas herméticas, de bastante importancia como exposición sistemática.[6] Pero el libro del padre Festugière no pretende llevar a cabo una exposición sistemática. El intento es más ambicioso: se trata de seguir, genéticamente, el rastro a cada uno de los puntos de la doctrina hermética, remontando a sus fuentes. Así, tras haber estudiado en los volúmenes precedentes sobre la caída del alma, aborda ahora el debatido problema del origen de la noción de Dios desconocido y las doctrinas implícitas en la mística pagana de los siglos II y III de nuestra era, fecha que señala Festugière para la mayor parte de estos escritos (pp. 55 y ss.).[7]

Naturalmente, el estudio genético que realiza el padre Festugière plantea ya un problema previo: Norden[8] ha defendido el origen oriental de esa concepción de Dios; y últimamente Wolfson[9] se ha inclinado en parte a la tesis de Norden, al afirmar que los griegos no poseyeron dicha noción antes de Filón, quien a su vez la habría tomado de textos escripturales. Nos hallamos, pues, ante un aspecto particular de la gran polémica sobre el influjo oriental en Grecia.[10]

Pues bien, Festugière adopta aquí, como en otros puntos, una posición francamente partidaria de la importancia del legado platónico a este campo de la teología griega, y se esfuerza en demostrar que gran parte de esas nociones que se consideran una importación oriental se explican por un desarrollo interno del pensamiento helénico. Así nos lo dice ya en el prefacio: «J'ai essayé de montrer sur ce point que la notion du θεὸς ἄγνωστος, du moins dans la gnose païenne, ne vient pas de l'Orient mais qu'elle resulte de la tradition platonicienne et pythagoricienne qu'on peut suivre depuis l'Ancienne Académie».

Platón ha sido llamado ya por Festugière en otro lugar[11] «le véritable initiateur de la religion hellénistique». Y en la obra que nos ocupa ha insistido sobre el influjo platónico en la concepción mística de Dios que impera en el siglo II de nuestra era. Por consiguiente, el valor del libro de Festugière estriba especialmente, para el helenista, en que rastrea a lo largo de cinco siglos el legado platónico a la teología griega y proporciona una firme base a los helenistas para sostener la continuidad del pensamiento griego por lo menos a partir del siglo V.[12]

El método de Festugière continúa siendo en este trabajo el que empleó ya en los volúmenes precedentes: parte de los datos del corpus hermético reconoce la base helénica de estas ideas —generalmente platónica— y sigue después la evolución que nos debe conducir de Platón al hermetismo. En el estudio de dicha evolución aborda valientemente las cuestiones más delicadas y debatidas con una visión amplia y flexible. Ello aparece ya claro al refutar la tesis orientalista defendida por Norden y Wolfson.

Norden (*Agnostos Theós*, p. 80) ha pretendido establecer una radical antinomia entre un ἄγνωστος θεός, de origen oriental, y un θεὸς ἀκατάληπτος helénico. ¿Es legítima, se pregunta Festugière, esta distinción? Para responder a esta pregunta, empieza por poner de relieve el carácter ambiguo que poseen, ya en griego clásico, los términos ἄγνωστος y γνωστός. Al mismo tiempo, analiza alguno de los ejemplos aducidos por Norden y observa que casi nunca, en

estos pasajes, la idea ἄγνωτος equivale a «l'idée gnostique de Dieu Premier inconnaissable» (p. 3). Con el mismo método, llega a otra conclusión importante: ἄγνωστος y ἀκατάληπτος en la terminología filosófica griega son sinónimos (pp. 3 y 4).

Con ello hemos superado el procedimiento demasiado mecánico de Norden, consistente en tener en cuenta exclusivamente la terminología para deducir si se trata de un texto helénico u oriental. De seguir dicho método, algunos pasajes típicamente gnósticos perderían su carácter: así, por ejemplo, en los tratados herméticos I y XIII, que más que otros son un testimonio en favor de la existencia de una gnosis precristiana (así lo reconoce el propio Norden, p. 65), no hallamos el término ἄγςωστος, que,. según el método de Norden, debe ser la clave para decidir si nos hallamos ante un término oriental. Si aplicamos, pues, de modo inflexible la teoría de Norden, caeremos en el peor de los absurdos.

Los argumentos de Wolfson en favor de un origen oriental —semita— de la noción de ἄγνωστος, introducido por Filón, caen por su propia base si examinamos un pasaje de Filón (*Somn.*, I, 184), citado y traducido por el propio Wolfson, a quien ha escapado la importancia del texto, importancia que ha puesto de relieve Festugière.[13] Damos la traducción del pasaje: «Porque realmente el punto más difícil de la filosofía de la naturaleza (φυσιο λογία) es el de la cuestión de dónde está el Ser si de modo absoluto está en algún lugar, ya que unos afirman que todo lo existente ocupa un espacio —distinto según las escuelas—: o dentro del universo[14] o fuera de él, en un espacio metacósmico;[15] otros, en cambio, que lo increado en nada se parece a lo creado, sino que trasciende al universo, de modo que el más rápido pensamiento, inferior a él, debe confesar que no puede aprehenderlo».[16] El pasaje es decisivo porque, como observa Festugière, la serie de pensadores opuestos aquí por Filón a epicúreos y estoicos no puede ser otra que el grupo Platón-Aristóteles.

Por otro lado, hemos de señalar que en un trabajo posterior al que reseñamos, Boyancé ha aportado nuevos datos en favor de un origen griego de la noción de Dios inefable.[17] Pone Boyancé de relieve un texto de Cicerón (*De cat. deor.*, I, 30), ignorado tanto por Wolfson como por Festugière, y que nos proporciona un precioso dato sobre el dios inefable en Platón: «Platonis [...] qui in Timaeo patrem huius mundi nominari negat posse».

No hay que olvidar que Cicerón tradujo, por lo menos en parte, el *Timeo* platónico, lo cual desvaloriza la objeción de que este pasaje ciceroniano puede proceder de un texto doxográfico (cfr. BOYANCÉ, *RPh*, 1955, 187).

En relación con lo dicho, tenemos el hecho de una serie de pasajes platónicos relacionados sobre el problema del conocimiento[18] y que nos ilustran sobre el método platónico de definir. Dicho método puede resumirse de la manera siguiente: lo que no está circunscrito a una esencia particular, ni, por lo tanto, determinado por un logos, no puede poseer ὄνομα. Por consiguiente, es ἄγνωστος.

Pues bien, a pesar de que a lo largo de su vida es esfuerzo fundamental de Platón el intento de captar la esencia del Ser, ya en la *República* (VI, 504 b, 8) declaraba que el Bien cae ἐπέκεινα τῆς οὐσίας que equivale a declararle indefinible y, en última instancia, inconocible, ἄγνωστος. Por otra parte, Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953) ha señalado que también para Espeusipo el uno caía más allá del ser. No hay que subrayar la importancia de la afirmación para la historia del Dios ágnostos.

En el *Timeo* (28 c, 3. Sobre este pasaje, y la interpretación de los neoplatónicos, cfr. FESTUGIÈRE, Apéndice I, pp. 271 y ss.) ha dicho que «hallar el padre del universo es difícil, y una vez hallado es imposible comunicarlo a todos». Generalmente —así lo hace Festugière— el pasaje se interpreta en sentido absoluto: se niega la posibilidad de un conocimiento de la esencia divina. Pero Wolfson (*Il.*, 113) ha dudado de la autenticidad de esta interpretación, sosteniendo que el pasaje no significa otra cosa que la dificultad de exponer la esencia divina a todos, pero no que la esencia divina sea inefable. Es probable que Platón quisiera decir esto: pero no hay que perder de vista que Platón fue, en el siglo II, interpretado según criterios irracionalistas y místicos, que son la tónica general de la época.[19]

El pasaje capital para el problema de la inefabilidad de la esencia de Dios lo halla Festugière en la carta VII, 341 c. Platón nos dice aquí, de manera rotunda, que «jamás ha escrito nada sobre lo que es el esfuerzo principal de su vida». Ya en otro lugar ha señalado Festugière la importancia del pasaje.[20] Y ahora añade: «L'idée platonicienne n'a point de sens et les Dialogues, en certaines parties, du moins, ne se peuvent comprendre, si l'on refuse d'admettre, au sommet des Idées, un principe surintelligible, celà précisément dont Platon, dans la République, dit que ce n'est pas une essence, mais quelque chose au déla encore de l'essence, trascendente en majesté et en puissance» (p. 89). Tenemos aquí sin duda uno de los puntos más geniales de la labor exegética de Festugière sobre la teología platónica.

La conclusión final de esta parte de la obra es, pues, que en

su edad madura, Platón ha intentado definir la esencia de lo Bueno-Bello. Pero hacia el final de su vida (Festugière fecha la carta VII hacia 352) se da cuenta de que sus esfuerzos han resultado vanos, precisamente porque, quizás a consecuencia de una íntima experiencia mística, ha comprendido que este Uno-Bello no puede definirse, es inefable y sólo por el camino suprarracional del misticismo puede llegarse a él.

Lo curioso del caso es que esta concepción mística de Dios, que apunta ya en Platón, no ha sido desarrollada de modo consecuente hasta el siglo II d. de J. C. Es más bien la concepción del Dios cósmico lo que primeramente ha prevalecido. Adoptada por el estoicismo,[21] conoció amplia fortuna especialmente en Roma.[22] Pero no hay que extrañarse de ello si tenemos en cuenta que la concepción del Dios cósmico es racional, y se alcanza por la vía que remontamos de las cosas creadas al Creador. Y la desconfianza en lo racional, la *failure of nerves* como lo ha llamado G. Murray,[23] es una característica de la etapa final del helenismo.

Hemiso visto, pues, cómo Festugière parte de un postulado fundamental: la existencia, en el corpus hermético, de unas ideas sobre el Dios inefable que indudablemente remontan a Platón. Estudia luego la trascendencia del Uno-Bello en Platón, con un estudio preliminar (cap. II) de la trascendencia del Uno a los números (cap. III) y a la Diada-Materia.

Pero faltaba establecer un eslabón en la cadena: es decir, el punto de contacto entre Platón y el hermetismo. El capítulo VI aborda esta cuestión, es decir, la tradición del platonismo en el siglo II: Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro, Celso, Numenio, y, conjuntamente, los oráculos caldaicos, en razón de su parentesco con las doctrinas de Numenio.

Con este trabajo dedicado a la teología del siglo II, Festugière ha llenado sin duda una laguna que era necesario colmar. Aunque no toca de modo exhaustivo la cuestión —ni podía hacerlo, naturalmente—, supera con mucho los trabajos de Witt (*Albinus and the Middle Platonism*, Cambridge, 1937) y, desde luego, los de Solmsen[24] y Merlan.[25]

Aquí termina la parte podríamos llamar histórica de la obra del padre Festugière, dedicada a trazar la historia de la noción del Dios cognoscible. La segunda parte estudia los problemas que plantea la relación del hombre con este Dios, que sólo puede lograrse por vía mística. Festugière distingue aquí dos tipos: mística por extraversión y mística por introversión.

Para este conocimiento místico de Dios que Festugière califica

de extraversión, el devoto se libera de todo límite corporal y temporal y se identifica con Aion (cfr. XI, 20 y 21). Ahora bien, para llegar a esta conclusión, Festugière se ve obligado a realizar una detallada exégesis del pasaje que hemos citado, en cuya interpretación coincide fundamentalmente con Reitzenstein. Pero Festugière quiere calar más hondo, y dedica un buen número de páginas (176-199) a estudiar el valor del término *Aion* fuera del hermetismo. El mismo autor había ya seguido en otro trabajo[26] la evolución semántica de este término en los textos filosóficos hasta Aristóteles. Aquí ha continuado el estudio, llegando a las siguientes conclusiones: «Les textes hermétiques permettent d'entendre non seulement comme la force opérante de Dieu, mais encore comme la sagesse ou l'Intelect de Dieu, comme une hypostase divine, un second Dieu intermédiaire entre Dieu et le Monde. Cet Intelect est eternel et de grandeur infinie; il contient tout l'Univers».[27]

En la mística por introversión es Dios quien penetra en el devoto, haciéndole un hombre nuevo. El tema lo tenemos especialmente en el tratado XIII del corpus hermético. A base de este tratado, traza Festugière los temas principales de la regeneración: las condiciones para la iluminación; la concepción del hombre nuevo; la descripción del hombre nuevo; la expulsión de los doce vicios por las doce potencias; la iluminación; el himno; la recomendación de silencio.

Estudiados cada uno de estos puntos en detalle, Festugière pone fin al conjunto de los cuatro volúmenes, en una Conclusión general donde pone de relieve el ansia de Dios que caracteriza a toda la cultura griega. Finalmente, una serie de apéndices, a cuál más importante, y una addenda donde Festugière, siempre al día en los problemas que trata, incluye los trabajos aparecidos en el curso de la publicación de la obra.

[1] Cfr. Nilsson, *Geschichte der grechischen Religion*, II, 1950, pp. 556 y ss., que contiene abundante bibliografía.

[2] I: *L'Astrologie et les Sciences occultes*, 1944; II: *Le Dieu Cosmique*, 1949; III: *Les doctrines de l'âme*, 1913; IV: *Le dieu inconnu*, 1954.

[3] Véase, por ejemplo, W. Kroll, *RE*, s. v. *Hermes Trismegistos*, col. 792, donde se da una visión de las principales teorías sobre el origen.

[4] *REG.*, 65-1952, pp. 322 y ss.

[5] Nilsson, *G. d. gr. Rel.*, II, p. 555.

[6] *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914.

[7] Para otras cronologías, cfr. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 36 y ss., que ve en Filón ya un representante de la corriente hermética; Prümm, *Hellen. Handbuch*, p. 535, y Lagrange, *RBi.*, 33-1924, pp. 481 y ss., lo ponen en íntima relación con el cristianismo.

[8] *Agnostos Theos*, 1913, p. 56.

[9] *Philo*, II, 1947, p. 113.

[10] Sobre esta debatida cuestión, cfr. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1935, y la recensión de Festugière en *RPh*, 1947, pp. 30 y ss.

[11] *Epicure et ses dieux*, p. 7; *Le dieu cosmique*, p. 92. Cfr. Alsina, "La religión helenística", en *Helmantica*, pp. 399 y ss.

[12] Un trabajo parecido ha realizado Merlan: *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953.

[13] Cfr. Wolfson, *Philo*, II, p. 124. Véase la Addenda de Festugière a las páginas 1-5, que cita el texto sin la traducción.

[14] Inmanentismo: se trata, pues, de la escuela estoica.

[15] Es el epicureísmo. Cfr. Filolao, *De Diis*, I, col. II, 7, y Festugière, *Epicure et ses dieux*, pp. 86 y ss.

[16] Dios como τό ταχδτατον καὶ ὑυνατὸτατον en el *Corpus Hermético*, XI, 18. Sobre el tema de la rapidez del pensamiento, cfr. Festugière, *Le dieu cosmique*, pp. 87 y ss., y 444 y ss.

[17] "Fulvius Nobilior et le dieu ineffable", *RPh*, 1955, pp. 172 y ss.

[18] Citemos, entre otros, *Banquete*, 210 e-211 b (y sobre este pasaje, Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 228 de la 1.ª edic., 1936). Parménides, 141 c-142 a; *Leyes*, X, 895 c y ss.

[19] Cfr. Festugière, *L'Astrologie et les Sciences occultes*, 1944, cap. I.

[20] *Contemplation* [...] *selon Platon*, p. 219.

[21] Cfr. Moreau, *L'Âme du Monde de Platon aux Stoiciens*, París, 1939.

[22] Cfr. *Le dieu cosmique*, especialmente en el capítulo titulado "Le temoignage de Ciceron", y Boyancé, *RPh.*, 1955, pp. 173 y ss.

[23] *Five Stages of Greek Religion,* Boston, 1952, pp. 98 y ss.

[24] *Plato's Theology,* Cornell Studies, Ithaca, N. Y., 1942. El libro está dedicado especialmente a rastrear el marco cívico de la ciudad platónica, y en este sentido poco útil puede ser para estudiar los aspectos de la teología platónica que nos ocupa. No obstante, contiene un breve apéndice sobre el influjo de la teología platónica.

[25] *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1953. El libro, escrito en colaboración entre varios helenistas (Chantraine, Snell, Verdenius, etc.), titulado *La notion du Divin,* 1955, llega sólo hasta Platón y en este sentido no es útil. Pero contiene algunas partes muy interesantes sobre la noción griega de Dios.

[26] *La Parola del Passato,* 11-1949, pp. 172 y ss.

[27] FESTUGIÈRE, p. 175.

7

Situación religiosa del Imperio romano

Una sociedad cansada

Cuenta Porfirio[1] que Plotino había concebido un magnífico plan: contando con el apoyo del emperador Galieno, se proponía reconstruir una ciudad en ruinas de la Campania, que se llamaría Platonópolis, y donde se refugiarían, escapando de la vida mundana, el maestro y sus discípulos, para llevar allí una vida retirada dedicada a la contemplación.

El proyecto no se llevó a cabo. Pero la noticia tiene, para quien pretenda conocer la estructura psicológica de estos siglos, el carácter de documento interesante, único. Porque si tuviéramos que definir con breves palabras la *Haltung*, la actitud espiritual del mundo grecorromano en estos tres primeros siglos de nuestra era, acaso una sola palabra bastaría para ello: cansancio espiritual, deseo de paz y de retiro. Este profundo pesimismo, esta ansia de huir del mundo e incluso, si fuera posible, del propio cuerpo, característico del neoplatonismo, reaparece, asimismo, en el siglo II, en la época de Marco Aurelio. Los mismos «pensamientos» del gran emperador romano son una constante e ininterrumpida manifestación del deseo de huir del mundo y refugiarse en las interioridades del propio corazón. Toda la obra de Marco Aurelio rezuma una tristeza que en el fondo no es sino el reflejo de la tristeza que imperaba en el ambiente. «Ce qui régnait partout —ha dicho Renan del siglo II— c'était une profonde tristesse.»[2] Y Farquharson, biógrafo del emperador, ha señalado que la época «gives a sense of weakness, perhaps of senility»,[3] y ha puesto de relieve que la resignación es, en esta época, la clave de la vida

y que el tema de la *meditatio mortis* es constante. Los tratados morales de Séneca, sus *Cartas*, tienen como *leitmotiv* la huida de la sociedad, del tumulto mundano, para refugiarse en las propias interioridades. Hay, incluso, tratados del filósofo romano consagrados al problema en cuestión: el tratado de la *Tranquilidad del alma* es uno de los más típicos. Pero incluso cuando no toca este tema concreto sus escritos están materialmente plagados de estas ansias. Son frecuentes las expresiones *a turba te separa, fuge multitudinem, in te ipso secede*, etc.[4]

Es muy cierto que este ideal no es una creación típica de la época que nos ocupa. Sus orígenes se remontan no sólo a la época inmediatamente anterior, el período alejandrino, sino que a través de Platón, Demócrito, Anaxágoras y otros, podemos perfilar claramente la historia de la «vida contemplativa», cuyos orígenes se remontan a los comienzos de la especulación filosófica.[5] Pero si la idea de que el hombre ha nacido para contemplar el cielo y las estrellas es un tema que hallamos ya en Anaxágoras (DIÓGENES LAERCIO, II, 10), en el *Epinomis*,[6] en Platón,[7] no es menos cierto que se convierte ahora, en esta época de especial turbulencia, en el rasgo distintivo de toda la actitud humana.

Hay algo inquietante en la reiterada persistencia con que los escritores de esta época predican la necesidad del apartamiento del «mundanal ruido». Parece como si los espíritus se hubieran hecho hipersensibles, como si el hombre del período helenisticorromano se hallara dominado de una especie de neurosis.[8] Festugière[9] dice, después de comentar varios pasajes de Séneca sobre la cuestión: «It is as if one were hearing the advice of a modern doctor to a neurotic patient».

Un estudio clínico de todos estos síntomas acaso aportara mayor luz que la que actualmente tenemos para determinar el verdadero sentido de estas manifestaciones espirituales, de esta sensibilidad del período que nos ocupa. Porque en relación con esta neurosis colectiva se hallan, sin duda, una serie de rasgos típicos del período romano: cansancio espiritual que se nota, entre otros, en el hecho de un abandono de la búsqueda científica y un entregarse a lo supersticioso, irracional, absurdo, en la huida de lo externo, para concentrarse en el hombre interior. Incapacidad creadora que hace de este período una época falta de originalidad, y que se limita a la simple explicación —falseada muchas veces— de las escuelas de la época clásica. Las formas mismas que adopta el pensamiento denotan una gran falta de energías vitales. Por ello ha podido decir con razón Nilsson que el pensamiento griego

agonizante es un pensamiento envejecido, lo mismo que sus dioses son «dioses viejos».

Este hecho se manifiesta en dos aspectos esenciales: la pobreza y despoblación de Grecia y de Roma y, consecuencia de ello, el centro de gravedad del mundo se desplaza a la periferia. Por un lado, Atenas, y Grecia en general, ha sufrido la dura prueba de las guerras civiles del último período de la república: guerras mitridáticas, Farsalia, etc., han convertido a Atenas en una ciudad empobrecida, que si bien se recobra algo y se convierte en centro turístico y universitario, no dará ya ningún espíritu nuevo. Es digno de tenerse en cuenta un hecho: los grandes espíritus del helenismo durante los tres primeros siglos del Imperio son todos ellos naturales de las regiones periféricas de los imperios helenísticos: Siria, Asia Menor, Egipto ven nacer a Aristídes, Epicteto, Apolonio de Tiana, Luciano, Dión, Crisóstomo, Máximo de Tiro, Amonio Sakas, Orígenes, Numenio, Plotino. A excepción de Plutarco, todos son helenos de adopción, no de origen.

Un fenómeno parecido ocurre en Roma. Señala Dión Casio (68, 4, 1) que con la elevación de Trajano al trono imperial se inicia algo insólito en el mundo romano: la exaltación al trono de un hombre que no es italiano. A partir de ahora, las diversas provincias periféricas darán emperadores. En el siglo III predominan los emperadores ilirios, si bien hallamos también sirios y árabes. Se trata de un fenómeno parecido a lo que hemos señalado en Grecia: el triunfo de la periferia sobre el centro, el desplazamiento del centro de gravedad espiritual a Oriente. Es éste el momento en el que Heliogábalo introduce al dios Sol en Roma; es el momento cumbre de la orientalización de la vida del Imperio. Sobre esto tendremos ocasión de volver.

Pero, sin duda, tenemos que contar con otro factor para explicar el profundo pesimismo de esta época, el hastío por el mundo. Puede haber contado, es cierto, la tradición filosófica, que continuaba la línea platónica y pitagórica. Pero ello sólo puede explicar parcialmente el problema. Tienen que tenerse en cuenta asimismo factores vitales, existenciales, históricos, ambientales. Y sin duda uno de ellos es la profunda inseguridad personal que reinó, aparte la época final de la república romana, en el período anárquico de finales del siglo II y gran parte del siglo III.

El empobrecimiento biológico del mundo griego, con el descenso de la natalidad, había sido ya señalado por Polibio en el siglo II a. de J. C. Señalemos, como fenómeno paralelo, que el ansia por la paz y por la tranquilidad es un rasgo de la época

alejandrina. Epicuro y Zenón buscaron, por caminos distintos, liberar al hombre de este «complejo de temor» de que era presa el hombre helenístico. Pero otros factores intervinieron. La muerte de la ciudad-Estado y la creación de las grandes urbes helenísticas aumentaron el grado de «soledad» en que se hallaba el hombre. No es extraño que sea ahora cuando la iniciación en los misterios —griegos primero, orientales más tarde— se hace más frecuente. La religión oficial de la ciudad, que había muerto con la polis, no podía satisfacer ya las ansias espirituales de los hombres. Y hubo que ir en busca de una nueva concepción de Dios y de la religión.

A la búsqueda de un nuevo concepto de Dios

Si no fueran otros, un rasgo esencial separa la época clásica de la helenisticorromana: su radical oposición en la concepción que de la Divinidad se formaron ambas épocas. A vuela pluma podría intentarse esta síntesis: la época clásica sostiene la radical diferencia entre el hombre y la Divinidad. Es impío intentar remontarse, igualarse a ella. Es pecar de hybris el intento de salvar las fronteras naturales de lo humano y querer elevarse hasta Dios. Toda una serie de textos podría avalar esta caracterización; ya en Homero hallamos claramente formulada la idea. Entre los olímpicos y el mortal hay un abismo.[10] Pero la noción aparece especialmente en los poetas, portavoces de los ideales aristocráticos: ALCMÁN, *Part.*, 16 y ss.; PÍNDARO, *Ist.*, VII, 43 y ss.; *Ist.*, V, 14 y ss.; *Olimp.*, VII, 90. La doctrina délfica, con el lema del «conócete a ti mismo», se halla orientada en esa misma dirección.

En la época que nos ocupa, por el contrario, la finalidad de la filosofía es, unánimemente considerada como la visión de Dios, la imitación de la Divinidad, su posesión. Es más, el ideal estoico supone explícitamente que el sabio es igual a Dios, incluso superior a veces a él, ya que el hombre consigue, por propio esfuerzo, lo que la Divinidad posee por esencia y naturaleza.

No obstante, en honor a la verdad, es preciso señalar que durante todo el período clásico —e incluso en la época arcaica— se dieron ya importantes pasos hacia una purificación de la noción de Dios, que supera el ideal mezquino de la religión de la polis. Se podría seguir, paso a paso, el proceso que conduce desde la concepción olímpico-popular de dios, a la radical transformación que la noción sufre en el período helenisticorromano. Señalemos

algunos, sin pretender detenernos en el problema, que exigiría todo un volumen.[11]

Y en algunos pasajes homéricos, Zeus se levanta por encima de las demás divinidades como un dios superior, aunque realmente no se consigue llegar a una total concepción monoteística.

Pero, en cambio, el Zeus de Hesíodo está tan lleno de fuerza religiosa que podríamos decir que casi llega a convertirse en el Dios excelso, a cuyo servicio se hallan las demás deidades como servidores de su grandeza. Jenófanes ha realizado, por su parte, una labor teológica considerable, lanzándose por un camino que habrá de tener los más sorprendentes resultados. Su ataque al antropomorfismo es de los más audaces que en la historia de la teología griega se hayan realizado.[12] Los argumentos de Parménides para defender la eternidad, la infinitud del Ser ha proporcionado nuevas armas para una concepción más elevada de Dios;[13] y Heráclito será siempre considerado como un grandioso precursor de Platón en teología.

Un puesto importante en la historia del acercamiento de Dios al hombre debe atribuirse al orfismo. El mito central de la gran corriente religiosa del siglo VI[14] es precisamente la afirmación de un elemento divino en el hombre, cuya misión ética estriba en dominar la parte titánica y cuidar la chispa divina que hay en nosotros. Todos los grandes movimientos místicos de este período van encaminados a borrar las fronteras entre el hombre y Dios.[15] Asimismo, Esquilo ha de ocupar un puesto importante en este esfuerzo del período clásico por conseguir una visión más elevada de Dios. La teología de Zeus que desarrolla en su obra ha de considerarse de un alcance incalculable. Sobre todo, después de la interpretación que de su pensamiento teológico ha dado K. Reinhardt.[16] Zeus en Esquilo se convierte en un ser rodeado de un profundo misterio religioso, que sabe unir la violencia a la gracia. Esquilo ha profundizado, como acaso nadie más en su época, en los misterios insondables de la divinidad. Añadamos las especulaciones de Anaxágoras sobre el *Nus*, y algunas ideas atribuidas a Sócrates en las *Memorables* de Jenofonte, y habremos trazado brevemente los jalones que conducen a la labor purificadora y precursora de Platón.

Porque, sin duda, Platón es un punto de partida básico para entender la concepción teológica de la época helenisticorromana. Aunque nuestro autor jamás se propuso sistematizar sus ideas sobre la divinidad, lo cual redunda en múltiples problemas interpretativos, y en posiciones exegéticas a veces incompatibles, no

puede caber duda alguna de que sus experiencias religiosas han sentado la base de la especulación teológica posterior.[17] Por un lado, el libro X de las *Leyes*, y el *Epinomis* son la base de toda la concepción del Dios cósmico, de un Dios inmanente a la naturaleza, al cosmos, al que puede llegarse por la contemplación. Añadamos su diálogo *Timeo*, que sentó la doctrina del Demiurgo y el alma del mundo, que habían de determinar toda la especulación posterior, estoica, gnóstica, neoplatónica.[18]

Pero, por otro lado, de él parte asimismo la corriente mística de finales de la Antigüedad. Su *Timeo*, algunas partes de la *República*, plantean una serie de problemas teológicos, como el de la inefabilidad de Dios, que profundizados por los platónicos posteriores se convierte en la doctrina del Dios desconocido.[19] Si nos acercamos a los autores representativos de este largo período, observaremos que dos son los problemas teológicos fundamentales que absorben la preocupación del hombre: por un lado, la elaboración de un concepto de Dios lo más puro posible, lo más filosófico posible. Por otro, el problema del acercamiento del hombre a este ser.

Respecto del primer problema, podemos decir que, pese a las diferencias que puedan separar a los tratadistas, hay un punto en que coinciden: se procura alejar lo más posible a Dios del mundo, separar el mundo del devenir y el del Ser Supremo por un abismo infranqueable, pero con una serie de jerarquías cósmicas que permiten el ascenso y hacen el paso menos brusco.

Hizo posible esta nueva concepción del cosmos el auge de la astronomía que a finales del siglo v se produjo, y que llevó a Platón a replantear todo el problema de la materia animada, de la divinidad de los astros, del ser supraceleste. Mientras, por ejemplo, en el *Fedón* se establece una oposición metafísica entre materia y espíritu, el *Fedro* representa una actitud optimista. Pero fueron sobre todo *Las leyes* y el *Epínomis* los que determinaron la creación de una nueva religión, en la que la nueva física tiene un lugar muy importante, y donde los astros ocupan el de los dioses de la mitología popular. Se establece así una jerarquía de seres divinos, que va desde los dioses mitológicos, pasando por los astros, declarados divinos por el principio de movimiento que llevan en sí, el alma del mundo, el Demiurgo y el Dios inefable, que no quiere mezclarse con lo humano.[20] Con estos principios se dio materia a los teólogos de los siglos I y II d. de J. C. para elaborar sus especulaciones (Filón, Plutarco, Numenio). Incluso muchas de estas ideas pasan a los gnósticos.

El abismo que separa al hombre de Dios se puebla, a partir de ahora, con una serie infinita de *demonios*. También Platón había sentado, en el *Banquete*, la teoría de seres superiores a lo humano y que sirven de lazo de unión entre la Divinidad y el mundo sensible. Pero, deformada por la mentalidad popular, la idea de la existencia de *daímones* se desentiende de su origen metafísico y se convierte en una cuestión de superstición: el hombre de la calle —que es el que aquí nos interesa— se llena de temor a los dioses, se convierte en un *deisidaimon*. Ya Teofrasto, en pleno siglo IV, nos había descrito el tipo químicamente puro de supersticioso. En el siglo II el problema reaparece acuciante, y Plutarco y Luciano nos ofrecen material abundante para profundizar en este fenómeno.

La época helenística y romana representan el triunfo de la idea monoteísta en el mundo antiguo. Hay toda una corriente que conduce a ella; su aceptación flota en el ambiente, sobre todo entre los espíritus ilustrados. Entre el pueblo, se acude a toda clase de divinidades, lo más exóticas posible, esto es, menos gastadas posible.

¿A qué es debida esta profundización de la idea de Dios? El problema es realmente complejo, y dar un intento de solución representa abordar problemas de teología que rebasa las posibilidades de este trabajo. Señalemos, con todo, algunos puntos que pueden aclarar la cuestión.

Es conocida la tesis marxista sobre el origen del monoteísmo: partiendo de la teoría de las superestructuras, se afirma que la religión es superestructura de la vida económica,[21] y, por lo tanto, todo cambio en las condiciones económicas se refleja en cambios religiosos. Pues bien, con la creación de los grandes imperios, al ampliarse el horizonte político, al erigirse un monarca único, al posibilitarse los viajes lejanos con la organización del Imperio, se ofrecen posibilidades insospechadas: el viajero, el comerciante, tiene ocasión de dirigirse a su dios omnipresente, abstracto. El camino hacia el monoteísmo se ha iniciado.

No todos estos postulados marxistas han sido rechazados en bloque por los teólogos y por los sociólogos no marxistas. H. de Lubac[22] ha dicho recientemente que es un hecho aceptable, y aceptado, que las representaciones religiosas de la humanidad varían según se trate de una cultura agraria o cazadora. «A medida que el grupo humano, primero modesta tribu, se convierte en ciudad, después en nación y luego en imperio, se cumplen una serie de transformaciones paralelas en los ritos y en los mitos», ha dicho el aludido autor. Y el mismo Festugière, autor en modo

alguno sospechoso, ha podido afirmar en su libro sobre Epicuro: «Ainsi l'idée d'une monarchie universelle [...] devait-elle conduire [...] à diminuer l'importance du particularisme local, à favoriser le progrès d'une religion universelle».[23] Estas condiciones sociales y políticas se ampliaron con el llamado sincretismo religioso, característico precisamente de esta época. Se trata de un fenómeno de gran importancia y al que hay que prestar gran atención: la mezcla de razas, de religiones, en una misma comunidad política, trae como consecuencia la desaparición de las diferencias entre las divinidades adoradas por estas comunidades parciales y se produce una fusión superior.

Pero hay más, aunque espiritualmente la época helenística es un conjunto unitario con una lengua y una cultura común, políticamente después de Alejandro se crearon diversos Estados, generalmente enemigos y rivales; en cambio, desde Augusto todo el mundo civilizado cae, en el Imperio romano, bajo un solo monarca. Se crean, pues, nuevas condiciones para fomentar un monoteísmo estricto. Pero es que este monoteísmo todavía se ve fomentado por los emperadores, que procuran aumentar su autoridad activando el culto de emperador —traído de Oriente— y procurando anular los cultos locales. Claro está que no consiguieron enteramente su propósito.[24]

Naturalmente, las condiciones sociales y políticas no fueron los únicos factores; hay toda la tradición platónica, estoica, peripatética, que pesa enormemente sobre los teólogos del siglo II, e incluso del I d. de J. C. Estos han profundizado los postulados platónicos, y sobre ellos han elaborado una teología del Dios inefable y desconocido, trascendente, estudiado por Norden hace ya algunos años y recientemente por Festugière. Ya en la *República* (VI, 504 b, 8) había dicho Platón del Bien que se hallaba *epékeina tês ousias*. También Espeusipo había señalado que el Uno no se agota en el ser, que lo trasciende.[25] Pero es acaso un importante pasaje del *Timeo* el que más importancia ha tenido para la teología del siglo II. En dicho diálogo[26] habíase expresado el filósofo de Atenas en estos términos: «hallar el padre del universo es difícil, y una vez hallado es imposible comunicarlo a todos». La tesis general compartida por los exegetas es que ese pasaje señala el pensamiento de Platón en el sentido de la imposibilidad de un conocimiento racional de la esencia divina. Recientemente, empero, Wolfson[27] ha atacado esta interpretación, afirmando que el pasaje sólo debe entenderse como una dificultad de informar al vulgo sobre la esencia verdadera y última de Dios.

Sea como fuere, el espíritu de la época, en el siglo II, tiende a interpretar la esencia de Dios en el sentido de la inefabilidad. Por ello precisamente la teoría de los *daímones*, que en este período es compartida por todos los pensadores (Plutarco, Plotino, etcétera), y que reaparece en el corpus hermético. Albino (*Didask.* 10, p. 165 H.), Máximo de Tiro (XVII, 9, pp. 68, 30-45 Dübner), Numenio, Apuleyo nos hablan constantemente de la esencia inefable de Dios, ser suprarracional. En el hermetismo, que sintetiza sincréticamente todas las tendencias de la época, la base de toda su mística es precisamente esta inefabilidad de Dios, que sólo es asequible por medio del éxtasis místico.

No podemos detenernos en el estudio pormenorizado de los problemas que plantea la teología del período romano. No sólo porque ello nos llevaría demasiado lejos, sino porque además el problema no cabe en nuestro tema, que debe ocuparse de la situación religiosa del Imperio. Por ello ponemos punto final a la cuestión y nos ocupamos inmediatamente de algo que constituye la base de gran parte de la actitud espiritual de aquél: el irracionalismo.

Irracionalismo

La superstición, las creencias en la magia, el espiritismo, el fetichismo están a la orden del día en las capas populares de este período y con arraigo suficiente como para mover a algunos espíritus cultos a tomar la pluma y atacar estas creencias. Luciano es un ejemplo ilustre. Jamás desaprovechaba la ocasión para atacar violentamente la tontería humana. Pero lo que más le saca de quicio es la creencia en los fantasmas, los espíritus y la magia. Tiene todo un tratado dedicado a ridiculizar estas creencias: el *Filopseudés*.[28]

La superstición no es un fenómeno privativo de una sola época. Pero es evidente que hay períodos en que adquiere importancia extraordinaria, como es el caso que nos ocupa. Y ello por una razón especial. Si en general la superstición es patrimonio de una época ignorante, en el período romano se añade el hecho de que muchas creencias de este tipo son fomentadas por la propia ciencia. La astrología fue vigorizada por las nuevas doctrinas astronómicas y sobre todo por la teoría estoica de la simpatía de los elementos del cosmos, que fue utilizada, parece, traspuesta en plano metafísico, por los neoplatónicos, según la conocida tesis

de Theiler.[29] El misticismo astral y el influjo de los astros en la existencia humana no alcanzó sólo vigencia gracias a la corriente orientalizante; estaba fomentado por las doctrinas de los filósofos. Como señala Dodds,[30] el estoicismo había contribuido eficazmente a anular la teoría heliocéntrica de Aristarco de Samos, que, caso de haberse aceptado, habría arruinado la astrología y la religión estoica. Parece como si el rígido determinismo astrológico cuadrase a aquellas generaciones que temían la terrible responsabilidad de la libertad, y por ello se lanzaron en brazos de la astrología, contra la que ya varios siglos antes luchara Epidauro. Es un hecho en el que una gran mayoría de estudiosos se hallan de acuerdo que con los comienzos de nuestra era se produce un cambio espiritual profundo en la historia: mientras anteriormente se nota un predominio de la concepción optimista del mundo, a partir de ahora se observa un incremento considerable de la actitud pesimista. Todavía en el corpus hermético hallamos las dos tendencias conviviendo. De aquí que Festugière dedique un volumen al estudio del Dios cósmico y otro al Dios desconocido, al misticismo pesimista y dualista, y a veces panteísta. Es posible que las dos tendencias remonten, en última instancia, a Platón.[31] Se observa un notable renacimiento del irracionalismo, del que son síntomas el nuevo empuje que alcanzan el orfismo, el pitagorismo, el ocultismo y la teosofía, la teúrgia, el espiritismo.

Causas del cambio

¿Cuáles fueron las causas que determinaron este cambio profundo en la actitud espiritual del hombre? Es evidente que contribuyeron varios factores y que un solo fermento no puede explicar por sí solo el fenómeno. Los sociólogos marxistas han señalado, como única causa de esta decadencia científica, y no cabía esperar otra cosa, un factor económico; la falta de curiosidad, de ciencia empírica, de experimentación científica la ven en el hecho de que no había auténtica técnica; y falta de verdadera técnica a la vez por la abundancia de esclavos.

No obstante, si algo puede explicar los factores económicos, no lo pueden explicar todo. No puede responder a las mismas causas económicas la decadencia de la mecánica y al mismo tiempo la de la astronomía y la medicina. Por otra parte, la explicación marxista no da cuenta del hecho de que no sólo la ciencia va hacia un irracionalismo, sino que este predominio de las fuerzas

oscuras se nota asimismo en las masas. Hay que hallar, pues, una explicación que dé cuenta de todos los fenómenos. El profesor Dodds, que ha dedicado penetrantes páginas a este problema, quiere hallar una explicación plausible en lo que él llama el temor a la libertad. Nos hallaríamos ante una época cultural caracterizada por un absoluto dogmatismo, que al mismo tiempo se explicaría por el hecho de que los hombres, dominados por una absoluta pereza mental, desistirían de investigar por sí mismos, entregándose en manos de autoridades —ahora es el gran momento de los libros sagrados y del culto casi divino de los maestros—, que les eximirían de pensar y de decidirse por su cuenta.[32]

Es en muchos aspectos atractiva la tesis de Dodds, entre otras cosas porque daría cuenta de otro fenómeno propio de la época: el predominio del determinismo, que exime al hombre de la lucha por su propio destino, ya que éste estaría determinado de antemano. No obstante, más que una vera causa, me parece que la explicación de Dodds no es más que un síntoma general. Acaso haya que buscar la explicación en otra parte.

Si yo tuviera que exponer mi modesto punto de vista, diría que nos hallamos ante una de las más evidentes consecuencias del influjo oriental en el mundo romano.

Durante todo el período clásico es un lugar común contraponer el espíritu de libertad de los griegos a la falta de iniciativa de los bárbaros. En el curso, empero, del siglo IV, Grecia se vio paulatinamente despoblada y arruinada. Las luchas intestinas primero, las guerras contra Filipo y Alejandro después, y finalmente la oposición a los diádocos y epígonos trajo consigo una completa postración del mundo helénico. Siguen luego las luchas contra Roma, que completan la labor de aniquilación de la fuerza física y moral de la Hélade. ¿Y en Roma? El período que va de Sila a Augusto está lleno de luchas civiles, que empobrecen las reservas biológicas de Italia. Augusto aparece, ya en Virgilio, como un *deus* (ver *Egloga,* I) que ha venido a restaurar el orden, de la misma manera que en Atenas se invoca como divinidad a Demetrio Poliorcetes.[33] Pero tras la caída de la dinastía augusta, sigue otro período de guerras civiles (Galba, Otón, Vitelio), de modo que al subir al trono la dinastía Flavia y Antonina hay que suponer que el mundo romano se había empobrecido y debilitado nuevamente. Por el contrario, Oriente alcanza una prosperidad cada vez mayor. Se ha hablado incluso, en estos siglos, de una edad de oro de Oriente (Cumont), lo que explica la corriente de orientalismo en el Imperio. Consecuencia de ello es la expansión cada vez mayor de los

cultos orientales y el nuevo culto al emperador, de origen claramente oriental.

Débil Occidente, que había representado siempre la iniciativa y el espíritu de libertad (con sus consecuencias, una filosofía optimista y activista), se sucede la fuerza y la prosperidad de Oriente, que impone ahora su actitud espiritual, su *Weltanschauung.* Ya hemos hecho notar que tanto emperadores como pensadores proceden, en estos siglos, de la periferia del Imperio.

De este modo comprobamos que mientras en otros períodos de la historia de Grecia el influjo oriental —época arcaica— se había asimilado y helenizado, ahora se produce el triunfo de Oriente. «Hay un tipo de conversión —dice Nilsson[34]—, no de individuos aislados, sino de la totalidad. Tal conversión se produjo [...] desde el racionalismo al ocultismo y las creencias místicas.» Este cambio se produjo hacia el año 200 a. de J. C., y la nueva actitud espiritual avanza cada vez con fuerza más irresistible. Así llegamos a observar un proceso opuesto al que se había dado en la época clásica: mientras desde la época arcaica en adelante se observa el fenómeno curiosísimo del paso de la religión a la filosofía,[35] ahora se produce el fenómeno inverso: se pasa de la filosofía a la religión; el pensamiento racional, la gran conquista de Grecia, se corrompe en teosofía, magia, misticismo astral, hechicería. Si la época primeriza de Grecia puede calificarse de un paso del mito al logos, ahora asistimos a la conversión del logos en mito;[36] la escuela gnóstica es típico ejemplo, y podríamos añadir una corriente emparentada: el hermetismo.

Así vemos cómo en vez de la investigación de la verdad —típicamente representada por un Tucídides, un Hipócrates e incluso un Platón y un Aristóteles— aparece un férreo dogmatismo. La revelación y el dogma sustituyen a la ciencia. En filosofía, ya no se valora la aportación personal, sino que las verdades se toman de las revelaciones de los grandes maestros, que ahora alcanzan una autoridad de la que jamás habían gozado: Pitágoras, Platón, Orfeo, Homero, Hermes, personajes históricos y míticos, se convierten en los guías de la humanidad, a través de unos libros sagrados apócrifos que les son atribuidos. Nos hallamos en el momento de las grandes falsificaciones, en la época de la compilación de los grandes libros de sabiduría.

[1] *Vita Plotini*, IX.
[2] *Marc-Aurele et la fin du monde antique*, París, 1882, 467.
[3] *Marcus Aurelius*, 1952, 129.
[4] Cfr. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1954, 59.
[5] Véase BOLL, *Vita contemplativa*, Berlichte der Heidelb. Akad., 1920; JAEGER, *Aristóteles*, trad. esp., México, 1946, 467 y ss.; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955, 401 y ss.
[6] Cfr. GEROULT, *REG*, 37-1924, 33 y ss.
[7] Especialmente en el *Teeteto*. Véase FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1950².
[8] Cfr. G. MURRAY, *Five Stages of Greek Religion*, Boston, 1951³, 123.
[9] *Personal religion*, 60.
[10] Véase nuestro trabajo "Hesíodo, profeta y pensador", en *Convivium*, 1956, II, 118 y ss.
[11] Un breve escorzo en FESTUGIÈRE, *op. cit.*, 18 y ss.
[12] Cfr. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, 43 y ss.
[13] Cfr. K. REINHARDT, *Parmenides*, 1916; JAEGER, *La teología*, 93 y ss.
[14] Sobre la debatida cuestión del orfismo, cfr. NILSSON, "Orphism and kindred religious movements", *HThR*, 1936; GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, 1935 (trad. francesa, Payot, París, 1956); DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 (2.ª edic., 1956), 131 y ss.
[15] Una interpretación de Heráclito a partir del orfismo la ha dado MACCHIORO, *Zagreus, Studi su ll'orfismo*, 1920.
[16] *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Basilea, 1949.
[17] Un estudio general del problema, con discusión de la bibliografía existente, en la tesis del padre LITSEMBURG, S. J., *God en het goddelijke in den Dialogen van Plato*, Nimega, 1954.
[18] Cfr. FESTUGIÈRE, *Le dieu cosmique*, París, 1949.
[19] Cfr. NORDEN, *Agnostos Theos*, 1913, y FESTUGIÈRE, *Le dieu inconnu et la Gnose*, París, 1954.
[20] Cfr. W. THEILER, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, en los "Entretiens de la Fondation Hardt", III *(La tradition platonicienne)*, Ginebra, 1958, 65 y ss.
[21] Cfr. H. LEFEBVRE, *Le marxisme*, PUF, París, 1958, 60 y ss.
[22] "El origen de la religión", en el libro en colaboración *Dios, el hombre y el cosmos*, Madrid, 1959, 392 y ss.

[23] *Epicure et ses dieux,* 23.

[24] Sobre el problema, véase ahora BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire,* París, 1955.

[25] Véase MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1953.

[26] *Timeo,* 28 c, 3. Sobre este pasaje, la exégesis de FESTUGIÈRE en *Le dieu inconnu,* 271 y ss.

[27] *Philo.,* vol. II, 113 y ss.

[28] Sobre la cuestión, cfr. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps,* París, 1937.

[29] En su famoso libro *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlín, 1930.

[30] *The Greeks and the Irrational,* 246.

[31] Véase el estudio de PETREMENT, *Le dualisme chez Platon et les gnostiques,* París, 1942.

[32] Véase ALTHEIM, *Der unbesiegte Gott,* Hamburgo, 1958, y. del mismo autor, *La religion romaine antique,* París, 1955, 280 y ss.

[33] Los inicios de este culto en Oriente han sido estudiados últimamente por HABICHT, *Gottmenschentum und die gr. Städte,* Munich, 1954.

[34] *Greek Piety,* 167 (de la trad. esp., Gredos, Madrid, 1953).

[35] Cfr. el interesante libro de CORNFORD, *From religion to philosophy,* 1912.

[36] Theiler ha formulado este fenómeno llamándolo "La inmanente evolución del helenismo hacia la religión". Sobre el tema general que nos ocupa en este trabajo, véase la ponencia del padre E. Elordouy, S. J., leída en el Primer Congreso Español de Estudios Clásicos *(Helenismo y Cristianismo),* Madrid, CSIC, 1958.

tercera parte

Problemas y figuras del mito griego

1

Estudios modernos sobre religión y mitología griegas

1

Es evidente que toda ciencia, si quiere ser tal, tiene necesidad de ampliar sus horizontes y, sobre todo, de no contentarse jamás con los caminos abiertos por geniales *Bahnbrecher* si no satisfacen las exigencias de la crítica. Y, en tal caso, ir a la búsqueda de nuevas rutas que puedan ampliar no sólo las perspectivas, sino proporcionar una mayor ἀκριβεία, una más profunda comprensión. Esa búsqueda incesante de la verdad trae, como consecuencia inevitable, un planteamiento distinto de los problemas, y, sobre todo, del objeto de cada ciencia particular.

Veintidós páginas dedica Nilsson a la mitología en su *Geschichte der griechischen Religion.*[1] El hecho es, de por sí, sintomático si tenemos en cuenta que, en el volumen correspondiente en la primitiva edición del manual por I. Müller, la mitología ocupaba un espacio tan importante como la religión. El libro se titulaba *Griechische Mythologie-und Religionsgeschichte,* es decir, se trataban íntimamente unidas, como ciencias gemelas, la religión y la mitología. Todo ello es un exponente de que hoy día se ha llegado a una clara delimitación entre los diversos campos.

Pero esto no debe llevarnos a conclusiones precipitadas acerca de las relaciones existentes entre mito y rito. El siglo XIX luchó denodadamente contra la idea de que la religión griega quedaba agotada en el mito. El error tenía un origen muy remoto: ni más ni

menos que en la propia Grecia posclásica, cuando se perdió la fe en los dioses y se derrumbaba la religión de la ciudad-Estado. La Ilustración acabó de rematar la interpretación que Evémero iniciara en plena época helenística.

El siglo XIX hizo algo importantísimo para revalorizar la religión griega: abrió nuevas e interesantes perspectivas al descubrir el mundo riquísimo de los ritos, en los que se buscó la verdadera clave para comprender el espíritu de los pueblos. Pero resultó que ese entusiasmo por los elementos rituales, por el espíritu fosilizado de los pueblos, tuvo a la larga consecuencias desastrosas. Es cierto que se había logrado separar lo que desde siglos se había lamentablemente confundido, pero, en el entusiasmo por los elementos primitivos de toda cultura,[2] se iba olvidando algo trascendental para comprender seriamente el fenómeno religioso: que una religión es algo vivo, y que comprender la actitud religiosa de un pueblo no es posible a través de la simple letra muerta. Era necesario penetrar en la entraña profunda de la fe, en el mundo riquísimo del espíritu. Fue Wilamowitz quien, ya avanzado el siglo XX, levantó la bandera contra los últimos defensores de la investigación ritual de la religión. En el magnífico primer capítulo del volumen primero de su *Der Glaube der Hellenen* —con un título que es enteramente programático— lanza la tesis de que hay que partir de la fe para comprender la religión de los pueblos. No hay duda de que este nuevo método de abordar el estudio de la religión se halla íntimamente relacionado con las ideas protestantes del autor alemán, ideas que acaso le incapacitaran para penetrar en el aspecto «festivo», litúrgico de las religiones. No obstante, es evidente que la luminosa idea de Wilamowitz ha abierto nuevas perspectivas a la investigación religiosa, aunque se plantea el acuciante problema de cómo es posible captar la vivencia religiosa de pueblos tan alejados de nuestro sentimiento religioso, y, si lo es, en qué medida podemos revivirla.

Quede para más adelante la discusión de los peligros que la postura de Wilamowitz ofrecía. Por ahora nos interesa poner de manifiesto que la herencia del siglo XIX, continuada por J. Harrison y G. Murray, entre otros, lograba establecer una diferencia clara entre mitología y religión. Al mismo tiempo, los trabajos de algunos psicólogos, entre ellos Th. Ribot[3] y C. Lange,[4] sobre psicología de las emociones, iniciaban la lucha contra la interpretación intelectualista de la vida emotiva de los pueblos primitivos, lo que permitía una mejor y más clara comprensión del carácter religioso

y emotivo del rito. Con ello se llenaba el «hueco que existió hasta entonces entre la psicología y la antropología».[5] De un solo golpe, al imponerse la idea de que los ritos son manifestaciones motrices de la vida psíquica podía comprenderse que detrás del rito había algo más que simples ideas. Así pudo delimitarse el campo del mito y del rito: el mito se consideraba como el elemento épico de la vida primitiva religiosa, mientras que el rito era tenido por el elemento dramático.

En realidad, esta explicación es sólo parcialmente verdadera. Si lo fuera, se seguiría de ella que a todo mito corresponde un rito, y viceversa. La realidad es, empero, más compleja. Desde hace algunos años hemos aprendido que en muchos casos el mito es una «reinterpretación» del rito. Al perderse la verdadera noción del significado del ritual era necesario explicarlo, tomando de aquí origen una serie de mitos conocidos por «etiológicos».[6]

2

Pero un ἄιτιον puede explicar no sólo ritos incomprensibles, sino incluso cualquier otro aspecto de la vida humana: aspectos de la naturaleza,[7] epítetos de la divinidad,[8] el color y el canto de algunas aves...[9] Tenemos aquí más bien una manifestación de las facultades imaginativas de los pueblos que una relación con el rito. El pueblo necesita explicarse los fenómenos que ve a su alrededor, y para ello acude a la elaboración de fantásticas narraciones. Con ello, la mitología se cruza con la psicología. Sobre ello habremos de volver más adelante.

Hay otro elemento integrador de la mitología, con cuyo estudio logró superarse la simplista visión de la «mitología solar», tan en boga en el siglo pasado: nos referimos al cuento *(Märchen)*. Los trabajos de Wundt en torno al cuento primitivo han hecho mucha luz sobre la mitología griega, y hoy día se ha aplicado este método con verdadero éxito en la explicación de toda una serie de mitos.

Nos resta hablar de la «leyenda», esto es, aquellas narraciones con una base histórica, pero profundamente alterada por la imaginación popular. Según es bien sabido, la escuela etimológica o comparatista del siglo pasado, con su pretensión de explicar todo mito mediante fenómenos atmosféricos, negaba, como es natural, todo elemento real subyacente en el mito. Pero los descubrimientos arqueológicos de Schliemann minaron profundamente

esta concepción y permitieron sostener que por debajo de una serie de relatos míticos se hallaba un hecho histórico, aunque ciertamente modificado.

Nadie deja de ver que con tal descubrimiento se abría una nueva y fructífera etapa en la historia de la interpretación del mito. Fue precisamente siguiendo esta huella como logró la mitología superar la etapa de crisis en que se hallaba en el primer tercio del presente siglo. En esta nueva etapa, la arqueología tenía la palabra, de la mano de la filología. Y, en efecto, ha sido un arqueólogo el que ha dominado la investigación mitológica en la primera mitad del siglo XX. Martin P. Nilsson, que une a un profundo dominio de las fuentes arqueológicas un exacto conocimiento de la literatura mitográfica, es hoy día, sin duda, el patriarca de los estudios mitológico-religiosos griegos.

En el puro campo de la mitología debemos a Nilsson una serie de magistrales trabajos que han hecho época. El más importante es, sin duda, su libro *The Mycenaean origin of Greek Mythology*,[10] libro cuya tesis central se ha visto confirmada por recientes descubrimientos.[11] En relación con la misma tesis está su libro *Homer and Mycenae*,[12] que sostiene que la base de la épica homérica se halla en la cultura micénica. También a este respecto los arqueólogos han confirmado algunas de las luminosas ideas de Nilsson, hasta el punto de que se ha hablado ya recientemente incluso de poesía micénica en ritmo dactílico.[13]

Se trata, por consiguiente, de enfocar el mito griego con una visión evemerista, aunque perfeccionada y mitigada.

Pero, sin duda, la labor más importante de Nilsson se ha desarrollado en el campo de la historia de la religión helénica. A él debemos, si no el descubrimiento, sí la sistemática elaboración de un estudio periódico de la historia de la religión griega, aprovechando los datos arqueológicos. Esta historia no empieza ya de modo brusco con los griegos. Nilsson ha estudiado las fases prehelénicas, y, sobre todo, ha procurado establecer la continuidad del culto desde los remotos y primitivos estadios minoicos hasta la aurora de la Grecia clásica. Es cierto que la cultura minoica nos es sólo fragmentariamente conocida, y que las conclusiones que de los datos arqueológicos puedan sacarse deben en todo momento someterse a caución. Todavía pueden calificarse de provisionales las reconstrucciones que de la religión cretense se han establecido, si bien no es poco lo que de esencial ha logrado adquirirse.[14]

El conocimiento de la religión minoica ha sido, indudablemente, uno de los más fértiles y firmes pasos dados por la ciencia de la religión griega. Su carácter esencialmente agrario, su culto de una Diosa Madre, adorada con danzas extáticas, el carácter místico de sus manifestaciones (Eleusis tiene un probable origen minoico; cfr. PERSSON, *AfRw*, 21, 1922, 308 y ss.) ha dejado su impronta en la misma religión clásica, y, junto con la aportación indoeuropea, este fondo constituye una de las fuentes de la religión griega. Junto con los elementos nórdicos, el elemento mediterráneo debe traerse a colación en todo momento para comprender la dinámica que preside el ritmo de la historia de la religión e incluso de la civilización helénicas. El reconocimiento de ese hecho trascendental ha modificado profundamente el ángulo de enfoque de la religión griega, tanto en su aspecto general como en algunas cuestiones particulares.

En primer lugar, en lo que respecta a la naturaleza de los dioses. No puede sostenerse ya seriamente que el panteón helénico esté constituido por una simple yuxtaposición de divinidades indoeuropeas y prehelénicas. Al realizarse la fusión de las dos culturas —patriarcal una y agraria y matriarcal la otra— originóse un verdadero sincretismo religioso, del que no lograron sustraerse los mismos dioses, cuya naturaleza presenta elementos procedentes de las dos capas culturales. Tal es, en esencia, la tesis central del libro de Guthrie sobre los dioses griegos.[15]

El caso más importante —por las consecuencias que comporta— es, sin duda, el de Apolo. Sería tarea interminable no ya discutir, sino tan sólo enumerar las distintas interpretaciones que de la etimología del nombre de dios se han emitido, así como la problemática que suscita la cuestión de su origen,[16] pero, indudablemente, hay acuerdo completo en un hecho fundamental: Apolo es el dios que de modo más claro simboliza la concepción olímpica de la divinidad. No obstante, se plantea un verdadero problema cuando se trata de considerar el proceso formativo de esta luminosa figura. Que el problema debe plantearse en términos históricos es algo que todos los representantes de la línea filológica en el campo de la religión griega han defendido, y es hora de salir aquí al paso de una postura completamente falsa ante la religión griega, postura que ha encontrado en W. Otto su más ferviente defensor: la tesis que, por una exagerada reacción contra el historicismo, sostiene que los dioses helénicos se han revelado al espíritu griego

de una vez para siempre.[17] Toda consideración filológica de la religión griega —hasta ahora la que más fértil se ha mostrado— debe sentar como axioma previo de trabajo el principio de que, en historia, todo φαινόμενον es un γενόμενον.[18]

En el caso particular que nos ocupa, el de Apolo, es evidente que en su esencia podemos hallar los dos elementos constitutivos de la religión griega: el nórdico y el mediterráneo. Guthrie ve en el origen asiático de Apolo —tesis que predomina hoy día, con pocas excepciones[19]— el germen de su carácter sincrético. Este sincretismo aparece claro en la tradición mítica según la cual Apolo dio muerte involuntariamente a Hiacinto —una figura prehelénica—, su amante, la cual no es sino la forma mítica para indicar el triunfo del culto apolíneo. Pero, sin duda, este triunfo estuvo acompañado de otro fenómeno: la incorporación a Apolo de los ritos prehelénicos relacionados con Hiacinto, fenómeno no raro en la historia de las religiones. Con esta argumentación se puede demostrar que, aun sosteniendo el carácter nórdico de Apolo (la tesis doria de K. O. Müller no se comparte hoy día), es fácil descubrir en esta divinidad elementos prehelénicos.

Esa concepción de la personalidad de Apolo resulta luminosa para la solución de uno de los problemas más candentes de la religión griega: nos referimos a la cuestión de la mántica extática en Delfos. Desde Bouché-Leclerc[20] se había explicado el carácter extático del oráculo délfico por la presencia de elementos dionisíacos anteriores a la llegada de Apolo al Parnaso. Desde luego, la presencia de Dioniso —caso de aceptarse— debe ponerse en íntima relación con la existencia del oráculo de la Tierra,[21] atestiguado sólo literariamente y aun en época relativamente tardía. No obstante, la investigación reciente en este campo ha tomado otros rumbos y ha adoptado otras explicaciones.

K. Latte,[22] partiendo de la observación de que el éxtasis no debe necesariamente ir acompañado de agitaciones violentas del cuerpo, ha sostenido que algunos caracteres del culto asiático de Apolo permiten explicar la existencia de éxtasis en Delfos sin acudir a la tesis de un influjo dionisíaco. Que un éxtasis tranquilo, sin violentas manifestaciones, es propio de Apolo, lo demuestra Latte por la noción de posesión divina que hallamos en figuras como Casandra, íntimamente relacionada con este Dios. De hecho, la figura de una Casandra poseída del «furor» divino es realmente tardía, y no es ajena a esta concepción la influencia de la sibila, que modificó en época tardía la imagen tradicional de la pitia. Así, la pitia, que ha estado, según Latte, originariamente unida a Apolo, se asentó en Delfos al mismo tiempo que el dios.

La tesis de Latte ha sido recogida en su esencia por Amandry,[23] en un importante trabajo, donde se niega que la mántica délfica tuviera la menor relación con la manía dionisíaca. Naturalmente, todos los esfuerzos de Amandry están encaminados a invalidar el testimonio platónico (*Fedro*, 244 y ss.), que constituye la base en que los defensores de la tesis dionisíaca se apoyan con mayor fuerza. A pesar de las serias objeciones a la interpretación de Amandry, hay un punto que recientemente ha sido puesto de relieve por Dodds[24] y que parece reforzar los argumentos del autor francés: la teoría de Rhode, según la cual la locura profética llegó a Delfos al mismo tiempo que Dioniso, ignora un hecho que, en cierto modo, puede considerarse como fundamental: que mientras la manía dionisíaca posee siempre un carácter colectivo, el éxtasis apolíneo es siempre un fenómeno individual. Y es un hecho que jamás en Delfos aparece un éxtasis colectivo. Es la pitia, y sólo la pitia, la que aparece en «trance» poseída por la divinidad.

Estos puntos de vista modifican profundamente la imagen que de Delfos se había formado la ciencia en el siglo XIX. Podemos afirmar que asistimos hoy día a una fuerte ofensiva contra Delfos y que se da una innegable tendencia a rebajar la visión de grandeza e idealización que del oráculo tuvieron los antiguos. Han contribuido no poco a esta nueva visión del «mito» délfico los trabajos arqueológicos que el siglo XX ha realizado en el santuario, trabajos que ha llevado a cabo la Escuela francesa de Atenas y que nos han sido minuciosamente descritos en las magníficas *Fouilles de Delphes*. El libro de Amandry había combatido ya —aparte los puntos que hemos analizado— otros aspectos que se tenían por definitivamente alcanzados y aclarados: así, el problema del papel que el laurel desempeñaba en la mántica (AMANDRY, pp. 126 y ss.), puesto ya en duda por Nilsson en cuanto a las virtudes de esta planta para provocar el éxtasis: la función del trípode délfico,[25] más fácilmente explicable en relación con la cleromancia que como asiento de la pitia; y, sobre todo, hemos de hacer constar que la labor de los arqueólogos ha sido decisiva en algunos de estos aspectos, pues no se han podido hallar restos del famoso χάσμα y menos corroborar la creencia antigua en las emanaciones de que los griegos hablaron con tanta insistencia (AMANDRY, pp. 215 y ss). Cuando Amandry termina su trabajo aludiendo a la formación de una leyenda y de un «mito» délfico, prepara ya las conclusiones todavía más audaces que sacó M. Delcourt del estudio del material délfico[26] en un libro que la propia autora califica de «destructivo», aunque indudablemente aporta nuevos e interesantes aspectos.[27]

Sobre todo, hemos de poner de relieve un valor del libro de Delcourt: el interés por darnos no la realidad de Delfos —que queda muy rebajada en cuanto a grandeza—, sino lo que los propios griegos vieron encarnado en el gran santuario y oráculo. Para conocer el tipo de religiosidad de un pueblo es tan importante la realidad objetiva como lo que el espíritu de este pueblo ha visto como tal.

El libro de M. Delcourt ha sacado a la luz los principales elementos que habían contribuido a la formación del «mito délfico». Un año antes Defradas había seguido las huellas del espíritu que permitiera la cristalización del mito.[28]

Defradas estudia los temas de la propaganda del santuario. La polémica en torno a la existencia de una *doctrina délfica* no es ciertamente nueva, pero Defradas ha abordado un método nuevo, indirecto, para intentar establecer su existencia: si se comprueba la existencia de una «propaganda» —argumenta el autor— es evidente que debe haber algo que «propagar». Que existe una propaganda, le parece indudable, pues comprueba que en el mito, y sobre todo en la literatura y en el arte, se dan casos de modificación de leyendas y de tradiciones para adaptarlas al espíritu de la religiosidad de Delfos. Pero ¿no hay aquí un verdadero círculo vicioso? La importancia de Delfos se quiere explicar por la labor propagandista, y la labor propagandística se pretende deducir de la importancia de Delfos. Acaso no sea del todo errónea la afirmación de Gernet[29] de que si hubiera existido un dogma délfico probablemente conoceríamos mejor el cuerpo sacerdotal del santuario. Pero sí resulta ciertamente paradójico que un santuario, tan reducido en cuanto a personal, fuera capaz de elaborar una doctrina que dirigiera la labor mítica, legislativa, ritual y colonizadora de Grecia. Defradas, es cierto, no sostiene que las tradiciones délficas referentes a la Antigüedad, influjo en la colonización y en la legislación, sean auténticas, sino resultado simplemente de la labor de propaganda del sacerdocio de Apolo. Pero se insinúa inmediatamente en el espíritu del lector del libro de Defradas la sospecha de que esta propaganda se haya elaborado extramuros del santuario por unos espíritus que vieron en Delfos mucho más de lo que había realmente.[30] Del mismo modo que un Jenófanes elaboró un nuevo concepto más puro de la divinidad, sin que haya necesidad de ponerlo en relación con doctrina religiosa ni filosófica alguna —como ha sostenido Jaeger, siguiendo a Reinhardt—, cabe del mismo modo sospechar si no han sido los poetas y los filósofos (Píndaro y Platón serían un buen ejemplo) los auténticos autores

de esta doctrina délfica, sin necesidad de acudir a la tesis de una propaganda consciente de una clase sacerdotal. En este sentido es digno de tenerse en cuenta que Defradas sitúa el momento de esplendor de Delfos en el siglo VI, cuando se da, en todos los ámbitos de Grecia, una verdadera purificación de la noción de divinidad y cuando alcanza su punto culminante en el espíritu del griego la necesidad de una pureza ritual y, como contrapartida, se esparce cual reguero de pólvora el movimiento extático y místico encarnado en la religión dionisíaca. Asistimos, en este momento crucial de la historia de la religión griega, a una lucha de los elementos aristocráticos, íntimamente unidos a la religiosidad apolínea, contra las fuerzas democratizadoras, encarnadas —como ha señalado Gernet— en Dioniso. Así se explicaría el papel que Esparta ha desempeñado en la elaboración de esta propaganda, papel que Delcourt ha explicado de forma muy diferente.

4

Si bien, como hemos visto, Nilsson trabaja apoyado especialmente en la arqueología y la filología como los dos fundamentos esenciales de la ciencia religioso-mitológica —en lo cual sigue los métodos de la escuela alemana representada por C. Robert[31]—, no deja de utilizar las importantes aportaciones de las escuelas etnológica y folklórica. Método eminentemente sano y que ha sido aplicado con todo rigor por el eminente tratadista de las religiones R. Pettazzoni. Debemos a Pettazzoni, aparte una serie de trabajos sobre distintas religiones,[32] que le han situado entre los primeros tratadistas de la *Religionswissenschaft*, un librito dedicado a la religión helénica que merece ser comentado por la originalidad de su punto de vista y por lo interesante del método aplicado. Nos referimos a su conocida obra *La religione greca fino ad Alessandro*.[33] La obra está basada sobre dos principios que importa no perder de vista si se quiere comprender el conjunto de las ideas del autor: que la religión históricamente considerada es una forma de la civilización, y que, al mismo tiempo, toda civilización puede sólo comprenderse íntegramente en el marco más amplio de la comparación con otras culturas, con lo cual enlaza con el principio formulado por Pfister, cuando, al abordar el problema de la comprensión del fenómeno religioso, afirma que en el campo de la ciencia de la religión «qui unum nouit nihil nouit».[34] Al mismo tiempo, el profesor italiano reacciona contra la simplista visión

consistente en separar, en la religión griega, el elemento indoeuropeo y el mediterráneo. El puro y simple juego de estas dos «constantes» no basta, según el autor, para crear una tradición cultural. Apoyado en su vasto conocimiento de las civilizaciones mediaterráneas y orientales, pone de relieve que la fusión, el encuentro entre una civilización patriarcal y otra matriarcal y agrícola, se ha dado en otras culturas, como en Egipto, la India, Anatolia y la América precolombina. «La civilisation grecque ne naît pas des deux traditions culturelles qu'on a dit par voie d'addition ou de stratification mécanique. C'est une formation inédite, une synthèse originale dans laquelle les deux traditions s'annullent pour aboutir à un nouvel organisme. La poésie, la philosophie, la societé grecques ne sont pas nées autrement. La religion non plus.» Con ello Pettazzoni supera la simple dualidad Apolo-Dioniso, establecida por Nietzsche y Rohde y concebida como algo intemporal, como una simple abstracción lógica. En la obra de Pettazzoni asistimos a una verdadera lucha dramática entre lo místico y lo racional, lo «agrícola» y lo «político», lo indígena y lo nórdico. Hay momentos de dominio de uno de los elementos, y entonces parece como si fuera a romperse el equilibrio, que se halla simbolizado en la religión de la ciudad. Así, en la época arcaica, lo dionisíaco. Así el orfismo, que procura atraerse todos los elementos que no sienten satisfechas sus ansias religiosas con el culto ritual de la ciudad.[35] Porque es precisamente la ciudad-Estado la que intenta sintetizar estas dos raíces religioso-culturales de Grecia. Pero ¿podemos afirmar que este culto puramente ritual externo satisficiera los más íntimos anhelos religiosos de los griegos? He aquí un problema que ha abordado recientemente el padre Festugière.[36] Aquí es hora de volver sobre lo que antes hemos dicho acerca de los peligros que implicaba el punto de vista de Wilamowitz. Si hay que partir de la fe en los dioses, se presenta el problema acuciante de si la experiencia religiosa de los griegos coincide esencialmente de su experiencia religiosa de los griegos coincide esencialmente con la nuestra y si es lícito medir sus creencias por las nuestras. Y, sin duda, Festugière ha incurrido aquí en un falseamiento de la perspectiva histórica.[37]. Cuando el dominico francés sostiene que «there is not true religion except that wich is personal» (*op. cit.*, página 1) adopta una actitud religiosa que está de acuerdo con nuestra concepción moderna de la religión, pero que de ningún modo ha sido sentida como tal por la mayor parte de los griegos, excepto los grandes espíritus. Sin duda, se ha sentido la necesidad de

purificar la noción de divinidad, como podemos apreciar en Jenófanes y acaso en Heráclito. Pero afirmar que el griego considerara como la única y auténtica forma de religiosidad la unión personal con Dios es aplicar antihistóricamente la elevada y purificada idea cristiana de Dios a una religión basada en una experiencia religiosa enteramente distinta.[38]

Pettazzoni se basaba, en última instancia, en métodos etnológicos, si bien aplicados con criterio muy amplio y echando mano de la filología y de la historia de la cultura. Una aplicación más estricta del método etnológico-comparativo la hallamos en una serie de trabajos que han intentado sacar este método del callejón sin salida en que se hallaba en el segundo decenio del presente siglo. Pickard-Cambridge ha resumido en breves palabras el escepticismo que en este campo imperaba al afirmar, a propósito del origen de la tragedia: «But all the arguments that can be drawn from the Australian Bush, Central Africa, and other remote regions can prove nothing about Greek Tragedy in default of all evidence from Greece itself».[39]

A pesar de todo, investigaciones del tipo de Jeanmaire han trabajado con fruto en este campo: sus investigaciones sobre los Curetes, sobre la Criptia lacedemonia y especialmente su importante obra sobre Dioniso[40] han puesto de relive la validez de los métodos aplicados y los frutos que de su acertado empleo pueden derivarse.

La combinación de la etnología con la sociología podemos hallarla en el profesor inglés G. Thomson,[41] quien ha pretendido reivindicar los métodos etnológicos (cfr. p. 16 de la edic. italiana) aplicando una interpretación marxista del proceso histórico y religioso griegos. Este apriorismo constituye, sin duda, el defecto fundamental de la obra de Thomson, que tiene, con todo, el mérito de haber puesto de relieve la importancia que el factor social posee en la evolución religiosa y cultural de los pueblos.

Siguiendo criterios asimismo sociológicos ha escrito N. Brown un interesante trabajo sobre la evolución del mito de Hermes[42] que merece un breve análisis por el interés del método aplicado. A Brown no le interesa el aspecto arqueológico en el estudio de la figura de Hermes. Centra su atención en las «funciones» de la divinidad, y, a partir de ellas, intenta alcanzar la función inicial, y, sobre todo, el alcance sociológico de las modificaciones de su figura. Hermes es interpretado, en última instancia, como el dios de los «engaños», de la magia, de la técnica. Ello explica que su figura esté íntimamente relacionada con el comercio y con la clase

media. Esta relación habrá de ser fatal en la historia del dios, porque para una mentalidad campesina —por ejemplo, la que se refleja en Hesíodo— el naciente comercio debe interpretarse, sin duda, como un engaño. De ahí la función que Zeus le encarga en la creación de Pandora. Al mismo tiempo, en el himno homérico a Hermes tenemos reflejada, siempre según Brown, la agudizada lucha entre la clase media y la aristocracia agrícola y terrateniente, simbolizada en Apolo. La oposición Apolo-Hermes es, en el himno, un reflejo de las luchas sociales de la época arcaica. Así la evolución de la sociedad griega en el curso de la historia puede seguirse en el desarrollo de la figura del dios.

Mientras la escuela comparatista del siglo pasado pretendía aplicar sus métodos a todos los pueblos y culturas, Dumézil ha intentado recientemente revalorizar dicho método, limitándose al campo estricto indoeuropeo y aplicando, asimismo, criterios sociológicos, arqueológicos y etnológicos, hermanados con la lingüística.[43] Con este método ha logrado Dumézil establecer algunas ideas esenciales, válidas para toda la cultura indoeuropea, siendo la más notable la de que hay vestigios en todos los dominios indoeuropeos de la preparación de un *breuvage d'inmortalité*[44] y de que es posible distinguir en dichos dominios unos ciclos de ambrosía de los que hay restos entre los pueblos iranios (en el Avesta), en los Vedas y en Grecia (Hesíodo). La consideración de los ritos de iniciación —con los que explica, por ejemplo, la leyenda de los horacios— emparienta las ideas de Dumézil con las de Jeanmaire y sus *rites de passage.*

5

Nos quedan por discutir las aportaciones de la psicología profunda en el campo de la religión y la mitología. Y ello nos obliga a trasladarnos mentalmente al período de los años 1911 y siguientes, que, como hemos indicado, representan un período de crisis en el problema de la interpretación del mito. Freud publica su trabajo *Totem y tabú* en 1913. Por estos años, lingüistas y arqueólogos, etnólogos y antropólogos discutían duramente defendiendo cada escuela la validez de sus propias posiciones, pero sin poder sacar a la ciencia mitológica del callejón sin salida en que se hallaba.[45] Al centrar el problema del mito sobre una base psicológica dejaba éste de considerarse como un hecho aislado y quedaba conectado con fenómenos que podían comprobarse empíricamente. Freud ob-

servó el parecido de los sueños con las narraciones mitológicas, e intentó, partiendo del análisis de los elementos oníricos, explicar el origen y funcionamiento de la creación del mito. Que la explicación psicoanalítica de la formación de los mitos se mueve en un círculo vicioso, empero, ha sido puesto de relieve por algunos escritores modernos, en especial por W. Otto.[46] Asimismo, su empeño por explicar sistemáticamente el mito, una creación tan compleja, siempre a partir de los mismos principios e incluso dándoles el mismo significado espiritual, ha llevado a la escuela a un desprestigio que se refleja en el siguiente juicio de uno de los mejores mitólogos actuales: «Even allowing the truth of the main positions taken up by the psychoanalytic school with regard to the composition of the humane mind, I have falled to find in its writings a single explanation of any myth, or any detail of any myth, wich seem even remotely possible or capable of accounting for the development of the story as we hare it».[47] Para tomar un ejemplo de las actuales tendencias psicoanalíticas en el campo de la mitología podemos considerar, por ejemplo, el reciente trabajo de P. DIEL, *Le symbolisme dans la Mythologie grecque. Etude psychanalytique.*[48] La mitología es considerada —lo mismo que la religión, el arte, etc.— como un conjunto de símbolos bajo los cuales se oculta una realidad de orden psicológico-moral:[49] todo mito debe, pues, ser «traducido» —para emplear la terminología de Diel—, esto es, ser expresado en el lenguaje panpsiquista moderno. Siguiendo este criterio es interpretado todo mito como la expresión simbólica de la lucha del espíritu contra las fuerzas oscuras que tienden a destruirlo. O dicho de otro modo: el combate contra la *banalisation* y la *exaltation.*

Es digno de observarse que Diel trabaja ya con postulados e ideas que se oponen a la ortodoxia freudiana —llega a atacar la tesis de la existencia del complejo de Edipo (cfr. p. 173)— y que maneja conceptos caros a Jung.[50]

Emparentada asimismo con la dirección junguiana se halla la actividad de Carlos Kerényi, profesor que fue en la universidad húngara de Szeged y que colaboró personalmente con Jung en Ginebra. Los trabajos de Kerényi en el campo de la religión y la mitología griegas son ya bastante numerosos y le han acreditado como uno de los mejores representantes de la *tiefenpsychologie* aplicada a la ciencia de la religión y del mito. Por su carácter programático debemos citar especialmente su obra, en colaboración con Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* en la que expone sintetizadas sus ideas sobre la materia. La mitología, tal

como la entiende Kerényi, habla, como toda creación del espíritu, de los orígenes primordiales del mundo desde un punto central alrededor del que se organiza toda la recreación espiritual del mismo. En el momento de la creación mitológica se hunde el espíritu en las sensaciones primigenias de la humanidad —clara referencia al inconsciente colectivo de Jung y a la tesis de los arquetipos—, alcanzando con ello el hombre las ἀρχαί de su ser orgánico: «Les dieux sont primordiaux à un tel point, qu'avec un dieu nouveau c'est toujours un monde nouveau qui naît». Y más adelante: «C'est un trait de base de la mythologie, de remonter aux origines et aux âges premiers».

Como una reacción contra el filologismo ha sido calificada la actividad de Kerényi ante la mitología. Orientada en la misma línea podemos situar a la helenista noruega P. Philipson, fallecida en 1949, a la que debemos interesantes intentos por captar el sentido último del mito y del sentimiento religioso helénico. Frente a la concepción filologista de la religión y la mitología, que intenta una reconstrucción externa —como una ordenación de hechos situados en el espacio y en el tiempo—, dichos autores penetran en el mundo mítico-religioso para interpretarlo «desde dentro». Al mismo tiempo, tanto Kerényi como Philipson, están interesados por lo griego sólo porque Grecia se halla más cerca de nosotros que otros pueblos; pero su interés fundamental está centrado en bucear las raíces del mito en general, sea o no helénico.

Dentro de las aportaciones de P. Philipson al campo de la religión y la mitología griegas citemos, en primer lugar, su trabajo *Thessalische Mythologie*,[51] fallido intento por descubrir en Tesalia los orígenes de la religión griega (basado en un culto de la Tierra y de su esposo, Posidón),[52] tesis que contrasta con la pobreza mítica de este país en relación con las tradiciones de otras regiones, por ejemplo, Beocia. Su *Griechische Gottheiten in ihren Landchaften*[53] es un ensayo para reconstruir la esencia de las divinidades helénicas partiendo de la interpretación del paisaje donde se ha dado su revelación, método harto subjetivo y que implica la aceptación —completamente discutible— de que el sentimiento griego de la naturaleza es idéntico al nuestro.[54] Interesante es su artículo «Die genealogie als mythische Form,[55] que debe tener en cuenta todo estudioso de Hesíodo.[56]

[1] *Handbuch der Altertumswissenschaft*, edit. por W. Otto; vol. I, 1941, páginas 12-34.

[2] Las siguientes palabras de G. Murray (*Five Stages of Greek Religion*, página 16) permiten darse perfectamente cuenta del entusiasmo que despertaba esta corriente: "There is certainly some repulsiveness, but I confess that to me there is also an element of fascination in the study of these "beastly devices of the heathen", at any rate as they appear in early Greece...". El autor habla, naturalmente, de los ritos primitivos.

[3] RIBOT, *La psychologie des sentiments*, París, 1896.

[4] C. LANGE, *Über Gemütsbewegungen* (trad. alemana), Leipzig, 1887.

[5] CASSIRER, *El mito del Estado* (trad. esp.), México, 1947, pp. 37 y ss.

[6] Cfr., especialmente, ROSE, *Modern Methods in classical Mythology*, St. Andrews, 1930, pp. 6 y ss.; NILSSON, *G. der Rel.*, I, 14 y ss.

[7] Así, el mito de Níobe no es sino el *aition* del aspecto especial de determinados montes.

[8] El caso más conocido es el de Hermes Argifonte, epíteto que, al no ser entendido, dio lugar al mito de la muerte de Argos.

[9] El mito de Filomela y Procne es de los más típicos. Cfr. HALIDAY, *Indeuropaean Folktale and Greek Legend*, 1933, pp. 85 y ss. Un resumen de las creencias griegas sobre las aves puede hallarse en el repertorio de D'ARCY-TOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, pp. 10 y ss. Un caso especial lo constituye el mito originado por "incomprensión": véase G. MURRAY, *Esquilo, creador de la tragedia*, trad. esp., 1943, pp. 108 y ss.

[10] California Univ. Press, Berkeley-Los Angeles, 1932. La tesis defendida en este importante trabajo fue expuesta por vez primera en un tratado de mitología publicado en sueco: *Olympus*, 1919, ampliada después en su artículo "Der mykenische Ursprung der gr. Mythologie" (Ἀντίδωρον , *Festschrift Wakernagel*, 1924, pp. 137 y ss.).

[11] Cfr. el fundamental artículo de VENTRIS en *JHS*, 1953, y la bibliografía que ha suscitado (amplia información de M. S. RUIPÉREZ en *Minos*, 3, I, páginas 157 y ss.). Que la organización "olímpica" de la divinidad sea un reflejo de la estructura de la sociedad feudal micénica, tal como ha sostenido Nilsson, ha sido combatido por Calhoun (*TAPhA.*, 66, 1935, I y ss.); Nilsson ha correspondido a las objeciones de Calhoun en *Opuscula Selecta*, II, 73 y ss. Cfr., además, L. A. STELLA, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma, 1965.

[12] Londres, 1933. Cfr. su *G. der gr. Rel.*, I, pp. 306 y ss.

[13] WEBSTER, *Homer and Eastern Poetry* (Minos, 2, pp. 105 y ss.).

[14] Nilsson ha trazado un cuadro completo de los conocimientos alcanzados en el campo de la religión minoica en su obra *Minoan mycenean religion and its survival in Greek Religion*, Lund, 1926 (1950²). Véase asimismo el libro de PERSSON, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, California Univ. Press, Berkeley, 1942. Un estado de las cuestiones hasta 1948 en PICARD, *Les religions préhélléniques*, 1948, pp. 93 y ss.

[15] *The greeks and their Gods*, Londres, 1954², p. 27.

[16] Remitimos a NILSSON, *G. der gr. Rel.*, I, pp. 498 y ss., que estudia las diversas funciones de Apolo. Véase asimismo GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 73 y ss., con una sucinta exposición de las tesis emitidas. Sobre algunos aspectos particulares, cfr. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, 1954, páginas 32 y ss. En torno al epíteto φοῖβος, M. S. RUIPÉREZ, en *Emerita*, 21, 1953, 14 y ss., cuya explicación supera el defecto de WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, I, p. 319, nota 2, hallaba en todos los intentos de explicación. Ruipérez da una solución estrictamente lingüística.

[17] Sostenida en general en *Die Götter Griechenlands* y, en particular, con referencia a Apolo, en su trabajo "Apollon und Artemis" (en *Die Antike*, I, 1925, 338 y ss.). Otto ha insistido en su punto de vista recientemente en el librito *Theophanie*, Hamburgo, 1956. Por su parte Paula Philipson, que junto con W. Otto representa la línea antifilológica de la investigación religioso-mitológica, ha hablado de una "Grecia intemporal" (*Origini e forme del mito greco*, Turín, 1947, p. 86).

[18] PETTAZZONI, *La religione greca fino ad Alessandro*, Bolonia, 1922 (citamos por la trad. francesa, París, Payot, 1953, p. 19).

[19] DIRLMEIER, *AfRw*, 1939, pp. 277 y ss., ha sostenido la tesis de un origen indeuropeo de Apolo. Nilsson (*G. der gr. Rel.*, I, 530) corrige la tesis de Wilamowitz (*G. d. H.*, I, 318) —origen licio— y apunta más bien hacia Caria.

[20] *Histoire de la Divination*, I, pp. 352 y ss.; ROHDE, *Psyche*, II, 59.

[21] Negado por Nilsson (*G. der gr. Rel.*, I, p. 159). Defradas (*Les thèmes de la propagande delphique*, p. 104) relaciona el "omphalos" de la tierra con Creta, lo cual, de ser cierto, reforzaría la tesis de la existencia de dicho oráculo: Creta es la madre de los cultos extáticos y de la diosa madre.

[22] *RE*, s. v. *Orakel*, y su trabajo ("The coming of the Pythia") publicado en la *Harvard Theological Review*, 33, 1940, 9 y ss.

[23] *La mantique apollonienne à Delphes*, París, 1950. Cfr. las objeciones de Jeanmaire (*Dionysos*, París, 1951, pp. 492 y ss.) y Flacelière (*REA*, 1950, 306 y ss.).

[24] *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1956 (trad. esp., Madrid, 1960).

[25] "De l'analyse des témoignages antiques sur le trépied pythique ne se dégage aucune conclusion asurée, mais au contraire l'impréssion d'une grande incertitude chez les anciens mêmes", Amandry, p. 147.

[26] *L'Oracle de Delphes*, Payot, París, 1955.

[27] Especialmente en la segunda parte, titulada "La synthèse delphique", páginas 135 y ss.

[28] *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954. Entre los defensores de la existencia de una "doctrina délfica" se hallan especialmente Kern (*Die Religion der Griechen*, II, pp. 95 y ss.), Wilamowitz (*Pindaros*, pp. 82 y ss.) y Nilsson (*G. der Rel.*, I, pp. 592 y ss.).

[29] *Le génie grec dans la religion*, pp. 178 y ss.

[30] Tal es, en definitiva, la opinión de Amandry y de Delcourt. Cfr. las palabras de esta última (p. 280): "Comme Pindare il a laissé un Delphes différent de celui qu'il avait trouvé, grandi de tout ce qu'il a demandé, et,

plus encore, de ce qu'il semblait lui demander". Más adelante habla de "l'être de raison qu'il [Delfos] était devenu". Sobre el papel de Delfos en la religión de la ciudad platónica, cfr. REVERDIN, *La religion de la Cité platonicienne,* París, 1945, pp. 89 y ss., y GUBBELS, *De Godsdienst in de Staat van Platons Wetten,* Nimega, 1954, pp. 118 y ss. (limitados a estudiar la ciudad de las *Leyes*).

[31] *Bild und Lied,* Berlín, 1881. Cfr., además, CHAPOUTHIER, *De l'avenir des études sur la mythologie grecque* (Actes du I Congrès de la Féd. Intern. des Ass. des Et. Class., París, 1951, 259 y ss.); ALSINA, *Literatura griega,* Barcelona, 1967, pp. 231 y ss.; ATTALAH, *Adonis dans la lit. et l'art grec.,* París, 1966; KHALI-KAHIL, *Les enlevements d'Helène,* París, 1955; FR. VIAN, *La guerre des géants,* París, 1952.

[32] *La confesione dei peccati,* en varios volúmenes, es una de las más conocidas.

[33] Bolonia, 1922 (2.ª ed., 1953). Ya hemos señalado que citamos por traducción francesa.

[34] *Die Religion der Griechen und Römer,* Bursians Jahrsb., 1939, 2 y ss.

[35] Señalemos que mientras el pitagorismo —de hondas raíces apolíneas— contiene un notable matiz aristocrático, los representantes del movimiento órfico arcaico mantienen profundos contactos con Dioniso —dios eminentemente popular y muy apreciado por las clases inferiores—. Sobre las creencias populares griegas, cfr. el librito de NILSSON, *Greek Popular Religion* (trad. francesa, Plon, París, 1954). Los caracteres de la religión "cívica" son analizados por Solmsen (*Plato's Theology,* Ithaca, 1942, pp. 15 y ss.) y Nilsson (*A History of Greek Religion,* 2.ª ed., 1950, 227 y ss.). Los puntos de vista escépticos que hoy día predominan en el tratamiento del orfismo se hallan resumidos en Dodds (*The Greeks and the Irrational,* 1951, 2.ª ed., 1956, pp. 147 y ss.). Cfr. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* París, 1953.

[36] *Personal Religion among the Greeks,* California University Press, Berkeley-Los Angeles, 1954, y mi nota en *Convivium,* 1957.

[37] Cfr. nuestra discusión del libro de Festugière *Contemplation et vie contemplative selon Platon* ("Religión personal en Grecia", en *Convivium,* Barcelona, 1957, I). Y mi trabajo *Interpretaciones de la teología platónica en el siglo XX* (Act. II Cong. Est. Clás., Madrid, 1962).

[38] Véase W. OTTO, *Die Götter Griechelands,* pp. 11 y ss., quien ha defendido la necesidad de interpretar lo griego por lo griego. Contra lo infundado de una explicación de la teología griega a través de principios cristianos, ver VERDENIUS, *Nederlandsche theologische Tijdskrift,* 8, 1943, 129 y ss.

[39] *Dithyramb, Tragedy and Comedy,* 1927, p. 159 (2.ª ed., 1962).

[40] *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* París, 1951.

[41] *Aeschylus and Athens,* 1947 (trad. italiana, Turín, 1949).

[42] *Hermes the Thief. The evolution of a Myth,* Madison, 1947.

[43] *Uranos, Varuna,* 1934; *Les dieux indeuropéens,* 1948; cfr. mi reseña a su libro *Juppiter, Mars, Quirinus* (Emerita, 1957).

[44] *Le festin d'Immortalité,* París, 1924.

[45] Cfr. CASSIRER, *El mito del Estado,* pp. 38 y ss.

[46] *Theophanie,* Hamburgo, 1956, p. 21.

[47] ROSE, *A Handbook of Greek Mythology,* Londres, 1953², p. 10. (Hay traducción española, Labor, Barcelona, 1970.)

[48] Payot, París, 1952. Véase asimismo el trabajo de Bauduin, escrito según los mismos principios, *Le triomphe du héros. Étude psycoanalytique,* París, 1952.

[49] Moral no en el sentido corriente, sino en el de que el espíritu debe seguir "l'élan évolutif". Todo lo que signifique preocuparse por los deseos del cuerpo en desprecio de los del alma es, según la terminología de Diel, inmoral (*banalisation,* según sus propias palabras).

[50] Por ejemplo, utiliza la noción de "arquetipo", p. 16, nota 1. Sobre esta noción, cfr. lo que dice Jung en JUNG-KERÉNYI, *Introduction à l'éssence de la Mythologie,* pp. 92 y ss.

[51] Recogido en *Origini e forme del mito greco,* pp. 85 y ss.

[52] Sobre Poseidón, cfr. últimamente, SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des gr. Glaubens,* Berna, 1950.

[53] *Symbolae Osloenses,* Suppl. IX, 1939.

[54] Cfr. NILSSON, *G. der gr. Rel.,* I, 362, nota.

[55] *Symbolae Osloenses,* Suppl. VII, 1936. *Origini e forme,* pp. 39-82.

[56] Sobre el problema de la religiosidad y religión de Esquilo, cfr. MADDALENA, *Interpretazioni eschilee,* Turín, 1953; MIRALLES, *Tragedia y política en Esquilo,* Barcelona, 1968. Recientemente se ha iniciado un ataque a la visión tradicional del concepto trágico de Esquilo, problema relacionado con su idea del destino humano y la divinidad; cfr. KITTO, *Poiesis,* Berkeley, 1966, cap. I. Sobre Eurípides, cfr. ALSINA, *Euripides, Tragèdies,* vol. I, Barcelona, 1966.

2

Helena de Troya. Historia de un mito

Problemas metodológicos

De la misma manera que se habla de historia de la literatura, es lícito intentar el esbozo de la evolución histórica de la mitología. No obstante, en lo que a Grecia se refiere —y ello puede aplicarse a los demás países— jamás se ha intentado escribir una historia de la mitología, en el sentido de establecer las leyes que dirigen la formación histórica de los mitos de un país determinado. Mejor dicho, si alguna vez se ha intentado, no se ha conseguido otra cosa que una codificación más o menos científica de los diversos mitos. Tal ocurre, por ejemplo, con el libro de KRAPPE, *La Génèse des Mythes*, París, 1950, donde, lo más que el autor nos ofrece es una clasificación de los mitos, según su contenido objetivo, pero en modo alguno traza una «historia» del mito. La afirmación de Pfister hace treinta y cinco años, de que todavía no poseemos una historia de la mitología griega, sigue, pues, actualmente en vigor.

Ahora bien, dentro de las variadas tendencias que hoy dominan en el campo de la mitología (escuela etnológica, psicoanalítica, folklórica, etc.), hay una, no obstante, que intenta sentar las bases previas para que esta tarea pueda coronarse. Nos referimos al estudio histórico de cada mito en particular. Este método puede, sin duda, dar buenos frutos. Mas hay aquí un peligro, que consiste en exagerar uno de los factores que determinan la modificación del mito, en perjuicio de los demás. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la monografía que sobre Hermes ha escrito N. Brown (*Hermes the Thief*, Wisconsin, 1947). El trabajo es, en efecto, excelente en muchos aspectos (así su interpretación del himno homérico a

Hermes), pero sufre por el hecho de considerar que la única causa de las transformaciones de la figura de Hermes es la evolución social que se da en Grecia en las épocas arcaica y clásica.

Es innegable que las modificaciones de la vida social hallarán un reflejo en el mito, como quedarán también patentes en la literatura, en el arte e incluso en la religión. Pero no es menos cierto que hay otros factores, otras fuerzas que habrán de contribuir, en no menor escala, a la constitución definitiva de todo mito. Aun admitiendo que existan leyes autónomas que presiden el desarrollo de la creación mitológica —lo cual es sólo verdadero hasta cierto punto—, hay que tener en cuenta que toda creación está determinada por la circunstancias históricas en que dicha creación se ha manifestado. Un mito hindú jamás es exactamente lo mismo que un mito griego o germánico que pretenda expresar la misma vivencia. Y aun dentro de un mismo círculo cultural hay diferencias. Por ejemplo, en Grecia *un mito helenístico* sostendrá elementos propios de la época en que ha sido creado.

Hay, además, otro problema: siendo, especialmente en Grecia, la poesía la que de modo predominante realiza la función de «heraldo» del mito, todo estudio que trate de las modificaciones de un tema mitológico debe tener en cuenta las leyes que determinan la creación poética, y, en última instancia, la personalidad de cada poeta que toca un mito. Es cierto que la aportación de los poetas en el campo de la mitología ha sido, y es, muy discutida. La escuela neohistórica (Wilomowitz, Bethe) concede al poeta un papel muy importante en la historia y evolución del mito, mientras los etnólogos hacen hincapié en los ritos. Pero un método que tenga en cuenta ambas aportaciones tiene probabilidades de dar mayores frutos que una consideración parcial.

Otro factor, que no debe despreciarse, es la política. En nombre del mito se justificaban en Grecia actitudes políticas, y en algunos casos se llega a modificar mitos para dar validez a reivindicaciones territoriales (cfr. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Grece*, Lund, 1951, 49 y ss.).

Tampoco el clima religioso ha dejado de influir en la evolución del mito. Tenemos un caso concreto de este fenómeno en la labor de purificación del mito que realizaron los clérigos de Delfos, y de la que tendremos que hablar más adelante (cfr. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954).

Sin duda alguna, el ambiente general de cada época dejará asimismo su impronta. No ya sólo en aspectos secundarios y de pormenor —Alejandro es presentado acompañado de obispos en

el *Poema de Alexandre*, por ejemplo—, sino que muchas veces se modifican elementos esenciales, dándoseles una nueva significación. Así, la genealogía que se da a Helena en los poemas cíclicos, modifica completamente su esencia respecto a la versión homérica. De igual manera, la nueva actitud que el hombre adopta ante la vida en la época arcaica griega da a muchos mitos un nuevo valor (cfr. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie*, Nueva York, 1951, y RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, trad. francesa, París 1950).

En relación con lo que acabamos de exponer, se halla el posible influjo de la actitud filosófica de cada generación. Sobre todo, no hay que perder de vista que la aparición del racionalismo y de la sofística han sido en Grecia la causa de grandes transformaciones en el campo de la mitología. De igual modo, el misticismo órfico determinó la creación de un nuevo Dioniso. Finalmente, en la época helenística, la tendencia a la interpretación alegórica modificó profundamente el sentido de la mitología tradicional.

Tales son los factores que determinan la estructura y evolución de todo mito. Este ha de ser estudiado de acuerdo con las distintas fuerzas, que lo han modificado y estructurado. No se trata simplemente de seguir el proceso objetivo de su desarrollo. Ello sólo puede darnos, en última instancia, el esqueleto del mito. Lo que importa es estudiar las causas de su modificación, una vez se ha establecido su sentido originario. En otras palabras, hay que plantear el estudio de la mitología en función de la historia de la cultura. Por lo demás, llevar esta idea a sus últimas consecuencias es tarea que rebasa los límites del presente trabajo. Por ello nos limitamos a estudiar, de acuerdo con los postulados expuestos, el desarrollo del mito de Helena.

La religión cretense

El origen del mito de Helena debe buscarse, sin duda, en la religión cretense, cuya base reside —como en otras religiones mediterráneas— en un culto extático a una diosa-madre, símbolo de la fertilidad (cfr. PERSSON, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley, 1942; PICARD, *Les religions prehelléniques*, París, 1949; NILSSON, *Minoan-mycenaean Religion*, Lund, 1950²). Las distintas manifestaciones de esta divinidad han perdido en la religión y la mitología griegas, de modo que una serie de personajes mitológicos no son más que manifestaciones parciales de esta madre

cretense. De aquí que figuras como Ariadna, Core, Afrodita, Pasífae, Deméter, posean una serie de rasgos comunes con Helena. Todas ellas son divinidades de la vegetación y de la fertilidad; todas ellas han sido raptadas, lo que en el lenguaje mítico simboliza la muerte de la vegetación; todas ellas conservan relaciones con el culto del árbol de origen egeo (cfr. DIETTERICH, *Mutter Erde,* 1905; AL, *De mennelijke en de vrouwelijke Godheit van de boomkultus in de minoische Godsdienst,* Amsterdam, 1942).

La relación de Helena con el culto del árbol pervive en una serie de tradiciones mitológicas y culturales que se nos han transmitido de modo a veces harto inconexo; Pausanias (III, 19, 10) señala en Rodas un culto a Helena «dentritis»; en el epitalamio de Helena compuesto por Teócrito (*Idilio,* XVIII, 43), las muchachas espartanas inscriben en un árbol el nombre de Helena con estas palabras: «Venérame: soy el árbol de Helena». Con razón se ha visto en ello un indicio de un culto de Helena, como diosa del árbol de Esparta (MANNHARDT: *Antike Wald-und Feldkulte,* p. 22).

Las divinidades de la vegetación, por otro lado, muestran constantemente relaciones con las fuentes, sin duda, por el hecho de que el agua es elemento de vida. Pues bien, las fuentes estaban en algunos lugares consagradas a Helena. En Quíos había una fuente que llevaba su nombre; en Quéncreas se hallaba un *Helenes loutron* (o baño de Helena). Las relaciones de Helena con Ilitía (divinidad prehelénica de los nacimientos, es decir, de la fecundidad), quedan puestas de manifiesto en la tradición según la cual Helena fundó en Argos un templo en honor de esta divinidad (PAUSANIAS, II, 22, 6).

El culto a Helena ha alcanzado gran difusión. Incluso en Italia se han podido reconocer restos de este culto (GIANELLI, *Culti e miti della Magna Grecia,* p. 172 y ss; PICARD, *REL,* 1939, 367 y ss.). Dentro del mundo griego se ha comprobado en Atenas (ESTRABÓN, IX, 399), en Quíos, y, sobre todo, en Laconia (especialmente en Amicla, Esparta y Terapne) y Trecén. La importancia que el culto de Helena alcanzó en Esparta se verá más adelante, cuando hablemos del influjo de esta ciudad en la concepción de Helena en la época arcaica. El origen cretense de la figura de Helena explica por qué han fracasado todos los intentos de hallar una etimología satisfactoria de su nombre. Los intentos de la escuela etimológica, que tanta boga alcanzó en el siglo pasado, partían de un supuesto que quitaba valor a todas sus investigaciones: que los nombres de la mitología griega podían explicarse por el griego. Por otra parte, preocupados por hallar en todo mito un significado meteoro-

lógico, los representantes de dicha escuela olvidaban que las figuras míticas podían significar otra cosa muy distinta que el sol, la luna, el viento, etc.

La escuela etimológico-meteorológica interpretó, pues, a Helena como la diosa lunar y de la luz. Engelmann, que se ocupó de estudiar a Helena en el *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, de Roscher (orientado todo él en este sentido), afirma rotundamente: «Ya el nombre señala que originariamente su figura simbolizaba la diosa lunar» (*Lex.*, Roscher, I, col. 1977). Pero ¿puede sostenerse seriamente tal afirmación? Desde el punto de vista fonético, evidentemente no. La ecuación *selene-helene*, que han sostenido otros (Curtius, Pape-Benseler, Solmsen, Hirt), no puede aceptarse, pues en tal caso la ε de Ἑλένη queda inexplicada. Más sensato es decir, como hace Bethe (*RE*, VII, col. 2824), que el nombre de Helena «es completamente oscuro».

El sentido originario, pues, del mito de Helena se halla en la base esencial de la religión minoica. Es la forma simbólica en que se expresaba el misterio de la vegetación, en una religión en que lo agrario constituye su raíz primordial. La vegetación es raptada anualmente, y anualmente renace. Toda la vida vegetativa se personaliza en una divinidad femenina que se concibe como madre del todo. Pero se invoca con diversos nombres que hacen referencia a sus variadas funciones. De aquí que de una sola figura se hayan originado una diversidad de seres míticos al personalizarse lo que originalmente era una simple invocación.

Micenas

Pero toda la estructura social y religiosa de Creta se derrumbó con la aparición de los griegos en el Mediterráneo. La cultura micénica —que ahora sabemos tenía una base helénica, es decir, nórdica— ha recibido, sin duda, influencias de la gran civilización minoica, muy superior. Pero en sus líneas generales contiene elementos enteramente opuestos a lo cretense. Grecia se organiza feudalmente y la población indígena queda sometida a los señores jonios y aqueos. La misma religión adquiere caracteres distintos y, sobre todo, se crea paulatinamente lo que llegará a ser al fin la mitología griega (cfr. NILSSON, *The mycenaean origin of Greek Mythology*, Berkeley, 1932). Es éste un punto que nos interesa especialmente, ya que con toda probabilidad es entonces cuando se inicia el proceso que llevará a la creación del auténtico mito de

Helena, es decir, la conversión de Helena en heroína y su unión con diversos seres, que han pasado también a la categoría de figuras mitológicas. Teseo, por ejemplo, era probablemente, como Helena, un antiguo dios de la fertilidad o el símbolo de la fuerza de la naturaleza que mata a la diosa de la vegetación. Pues bien, probablemente uno de los estadios más antiguos del mito de Helena lo constituye el rapto de Helena por Teseo, que ha pervivido en innumerables tradiciones literarias (cfr. KRAPPE, *Mythologie universelle*, p. 296). Junto a Teseo se halla Afidno, otro raptor mítico de Helena (cfr. KRAPPE, *Rh. Mus.*, 80-1931), probablemente uno de los raptores más antiguos. Finalmente tenemos la figura de Paris, que se ha convertido en el raptor de Helena por excelencia, a causa de que su rapto constituye el elemento básico de la tradición épica griega.

Al finalizar la época micénica, pues, se han esbozado ya los rasgos esenciales del mito de Helena. Esta ha pasado ya de ser una figura divina a concebirse como una heroína, cuya esencia es la de ser raptada. No obstante, todavía no se han constituido todos los elementos de su leyenda. Hemos de esperar a que, en Asia Menor, se cree la poesía épica y se relacione su figura con la gran conmoción de la guerra de Troya.

La época micénica ha sido, sin duda, un período de trascendental importancia para el desarrollo de Grecia. Gran parte de la tradición mítica helénica se ha constituido en este período, y asimismo el mundo micénico se refleja en el fondo de la gran creación épica (NILSSON, *Homer and Mycenae*, Londres, 1933).

La época arcaica

Ahora bien, con el derrumbamiento de la sociedad feudal aquea, causado por las invasiones dóricas, se produjo un gran movimiento migratorio hacia Asia Menor. Es natural que las condiciones nuevas de vida que se impusieron crearan un ambiente cultural distinto del de la Grecia continental, y que floreciera un nuevo tipo de cultura. Sobre todo hay que poner de relieve que con la emigración se perdieran una serie considerable de tradiciones y ritos, aunque estas tradiciones pervivieran a modo de himnos épicos, que más tarde darían lugar a la poesía homérica. La sociedad aristocrática veía en los grandes héroes antepasados propios, y los aedos, al cantar a estos héroes glorificaban al mismo tiempo a las nobles estirpes jónicas y eólicas.

El ambiente general que domina en los poemas homéricos es de un elevado antropomorfismo y racionalismo, reflejo de la nueva situación espiritual. Tal ocurre, por ejemplo, con la concepción olímpica de la divinidad, tan característica. El dios homérico no causa en el hombre el temor habitual religioso que hallamos en otros pueblos o etapas culturales: el hombre se relaciona de modo «natural» con la divinidad. Su aparición se acepta con la misma naturalidad con que se acepta la salida del sol o la lluvia (ver SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955[2]; NILSSON, *A History of Greek Religion*, 1950, p. 136 y ss.; OTTO, *Die Götter Griechenlands*, Francfort del Main, 1956, 4.ª ed.).

En el marco de esta postura espiritual que podemos llamar homérica, es harto comprensible que las figuras tradicionales míticas se carguen de una profunda humanidad. Y que esta humanidad, que hallamos en los dioses homéricos, se manifieste asimismo en aquellos seres que paulatinamente fueron perdiendo su carácter de divinidad para transformarse en héroes, como es el caso de Helena.

En primer lugar, Helena ha pasado a ser una auténtica mujer, raptada por un príncipe troyano. Ha perdido, por consiguiente, todo el carácter divino que poseyó en un principio y que todavía quizá conservara en la época micénica. Es cierto que todavía en muchos pasajes se la llama «hija de Zeus» (*Ilíada*, III, 426; *Odisea*, IV, 148, etc.). Pero aquí tenemos que ver antes bien un resto de la tradición anterior o un modo de expresar su carácter heroico.

Otro aspecto, que hay que tener en cuenta al analizar el tratamiento homérico de Helena, es el de su culpabilidad en el rapto, es decir, la cuestión de si Helena partió o no voluntariamente con Paris. Problema que tiene un interés especial, no sólo por lo que respecta a su comportamiento dentro de los poemas, sino también porque, como veremos, fue éste un caballo de batalla en la época posterior, al iniciarse los intentos de reivindicación de su figura, al concebírsele como instrumento divino para provocar la guerra de Troya, como ocurre en el ciclo épico *(Cantos ciprios)*.

Para emitir un juicio sobre la culpabilidad de Helena en Homero, debemos tener muy en cuenta lo que en otro lugar hemos llamado tratamiento catártico de los personajes homéricos («Homeriká», *Helmantica*, 20, 1955, pp. 181 y ss.). Se trata, en el caso particular de Aquiles, del progreso moral que se da en este héroe desde su *menis* hasta la final reconciliación con Príamo. De la misma manera se produce en la Helena homérica un paso de la ceguera inicial, que la llevó a abandonar su patria y su esposo, bajo

el impulso de Afrodita, a un reconocimiento de su culpa y a una aceptación resignada y consciente de su deber: la vuelta a Esparta. La consideración de las desgracias que su acción irreflexiva ha causado a griegos y troyanos la lleva a maldecir su sino y a considerarse digna de castigo (cfr. *Iliada*, III, 345 y ss.). Al mismo tiempo el poeta nos pinta de modo claro lo que podríamos llamar el arrepentimiento de Helena (cfr. *Od.*, IV, 259). Y, con gran sentido del equilibrio poético, Homero compensa la posesión física de Helena por Paris con la preferencia de Helena por Menelao (ver *Il.*, VI, 351). De otro modo serían ridículos los esfuerzos del príncipe griego por recuperar a una esposa que no quiere la reconciliación.

Tras estas indicaciones referentes al tratamiento homérico de Helena, podemos abordar el problema de su culpabilidad. Es un hecho que jamás en los poemas homéricos es Helena reprochada directamente por su acción. No hay escena alguna en que se le eche en cara el mal que ha causado a Troya. Pero ello no quiere decir que los troyanos no vieran en ella la causa de sus desgracias. Lo que ocurre es que, por un sentimiento de respeto o por consideración a su belleza, no quieren los troyanos insultarla. Ahora bien, en un pasaje muy significativo del canto III de la *Iliada*, los ancianos de Troya expresan lo que podríamos llamar la «versión oficial» de su culpa. Helena se dirige a las puertas Esceas. A su vista uno de estos ancianos dice:

> No es reprochable que los troyanos y los aqueos de hermosas grebas
> por una mujer tal sufran dolores mucho tiempo:
> Pero aun así y siendo tan bella, que regrese en las naves,
> y no nos cause a nosotros y nuestros hijos más dolores.
>
> (*Il.*, III, 140 y ss.)

El mismo Héctor, a pesar de ser llamado por la propia Helena, en un pasaje, su protector (*Il.*, XXIV, 195), la define como «un mal para tu padre, la ciudad y todo el pueblo». Es decir, a pesar de que ante la propia Helena se muestra respectuoso e incluso afectuoso, no deja de reconocer la realidad; Helena es la causa, involuntaria si se quiere, pero causa al fin, de los males que asolan a Troya.

Finalmente, en el mismo pasaje del canto III de la *Iliada*, a que hemos aludido, Príamo se acerca a su nuera y con frases amables le dice: «Tú no eres culpable, los dioses son los culpables». Resumiendo, podemos afirmar que en Homero, Helena es una simple mujer, que por su irreflexión ha causado infinitos males, pero que ha llegado por el camino del arrepentimiento a hacerse

digna de compasión e incluso de ser perdonada. Evidentemente, es tratada con simpatía por Homero, y jamás se le llega a considerar como un ser que personifique la maldad.

La concepción, dominante hasta hace pocos años, de que la época arcaica asentaba sus raíces en Homero, ha sufrido un rudo golpe tras el magnífico trabajo de Fraenkel sobre la poesía y la filosofía de la Edad Media griega. En este magistral y voluminoso libro (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1962[2]) pone el autor de manifiesto la abierta oposición que esta época ha sentido hacia Homero, no sólo desde el punto de vista artístico, sino incluso en el campo de las ideas. Homero es, no el comienzo de una nueva época, sino el final de un período cultural, cuya manifestación literaria ha sido especialmente el epos. Con la lírica y con la especulación filosófica y geográfica nace un nuevo período cultural en que domina una nueva concepción del hombre y del mundo. Como dice acertadamente el autor al comienzo de su obra, la época subsiguiente a Homero «en vez de continuar la poesía y el pensamiento homérico con ligeras modificaciones, se ha levantado contra ella y ha comenzado casi enteramente de nuevo» (p. 6).

Ya antes de conocer el trabajo citado habíamos nosotros llegado a conclusiones semejantes, y habíamos titulado uno de los capítulos de nuestra tesis doctoral (de la que quiere ser un resumen el presente trabajo): «El espíritu antihomérico de la época arcaica». El análisis del tratamiento poshomérico de la figura de Helena nos había puesto de manifiesto que se daba, por lo menos en este campo particular, una abierta oposición al tratamiento homérico de Helena. Y fue siguiendo esta pista como pudimos ampliar nuestras ideas al respecto. Hallamos una magnífica comprobación de nuestras conclusiones en la tesis del profesor Fraenkel.

Nos encontramos, por consiguiente, ante uno de aquellos factores que hemos visto contribuyen a la modificación del mito: el ambiente. La nueva concepción del hombre, las nuevas condiciones sociales, la tendencia que apunta ya en Hesíodo hacia la búsqueda de la verdad, en oposición a la bella mentira del epos (que preludia la especulación milesia), el inicio del racionalismo, y, sobre todo, la nueva concepción de la divinidad que hace su fulgurante aparición con el orfismo y el movimiento órfico-pitagórico, debía sin duda modificar las condiciones espirituales humanas y provocar una reacción frente al epos homérico. Añadamos a ello el influjo político y religioso de Delfos y tendremos una idea de los fermentos culturales de la época arcaica.

Comencemos por los *Poemas cíclicos.* E. Bethe ha dedicado una parte de su grandiosa obra sobre Homero a defender la tesis de que el ciclo épico ha sido compuesto por el mismo autor de la *Ilíada* y la *Odisea* (*Homer,* II, 211 y ss.). Insiste especialmente en el hecho de que el ciclo está íntimamente relacionado con Homero, ya que constituye no sólo la prehistoria de la *Ilíada,* sino que, además, desarrolla muchos pasajes simplemente aludidos en los poemas homéricos.

El error fundamental del método empleado por Bethe estriba, a nuestro ver, en conceder demasiada importancia a estos pormenores y en no prestar la debida atención al distinto espíritu que sin duda observamos en el ciclo. En primer lugar, y ello refuta la tesis de Bethe sobre la coincidencia de detalles entre Homero y el ciclo, hallamos en los *Cantos ciprios* una genealogía de Helena que no es la que nos da Homero. Por fortuna conservamos uno de los pocos fragmentos directos de los *Cantos ciprios* en el cual se nos da dicha genealogía, de modo que no puede alegarse un error de tradición. Nos referimos al fragmento 6 Kinkel (7 de la numeración de Bethe) donde se dice que Némesis dio a luz a Helena. Perseguida por Zeus, fue al fin domeñada por el rey de los dioses «por una dura necesidad». Como hija de Némesis, Helena se convierte en la personificación del mal cósmico. En justo castigo por la violencia cometida contra ella, Némesis da a luz a un ser que será la causa funesta de muchos males. Como dice Kerényi (*Die Geburt der Helene,* pp. 9 y s.), *Helena es un* κακόν καλὸν. En relación con esta nueva concepción de Helena —tan opuesta a la homérica— tenemos la visión despectiva de la Helena de la *Pequeña Ilíada.* En este poema, en efecto, es pintada con siniestros rasgos, y la famosa escena del caballo de *Odisea,* IV, 274 y ss., debe, sin duda, proceder de aquí. Asimismo es muy probable que fuera ella quien traidoramente hizo señales a los griegos para que inicien la toma de la ciudad (cfr. KNAATK, *Rh. Mus.,* 1893, pp. 633 y ss.).

De la unión de Némesis y Zeus nace un huevo, del que surgirá Helena (fr. 8 Bethe). Tenemos aquí otro argumento para oponer el ciclo a Homero, ya que sin duda este elemento maravilloso se halla en contradicción con el racionalismo homérico. Precisamente ha sido Magnien quien, hace ya unos veinticinco años, ha puesto de manifiesto que Homero tiende a expurgar todo mito de lo salvaje y maravilloso que pueda contener. Homero es un libro depurado, en frase de G. Murray (*Rise of Greek Epics,* 126 y ss.).

Finalmente, unas consideraciones estilísticas. Hemos podido ver que la esencia del estilo homérico estriba en un tratamiento

circular de sus personajes. Nada de ello hallamos en el ciclo, aunque aquí lo fragmentario del ciclo haga un poco hipotéticas nuestras observaciones. Lo que sí podemos decir es que el juicio que mereció a la Antigüedad el ciclo épico, hace altamente probables nuestras suposiciones. Horacio (*Ars Poetica,* 147) opone el arte rápido de Homero a las digresiones de los poetas cíclicos, y Aristóteles (*Poética,* 23, 1459, 30), viene a decir en sustancia lo mismo, al afirmar que de la *Iliada* sólo podría formarse una tragedia, mientras que de los dos poemas del ciclo, varias de cada uno de ellos.

Dentro de los poetas líricos trataremos sólo de Estesícoro, pues, aparte haber tocado este poeta el tema de Helena en dos poemas, poseemos de los demás sólo fragmentos aislados que no nos permiten llegar a conclusiones claras sobre su actitud ante Helena.

Pero antes de abordar el estudio de Estesícoro, debemos señalar algunos rasgos de la mentalidad dórico-délfica que, como ha puesto de manifiesto Defradas recientemente (*Les thèmes de la propagande delphique,* París, 1954), constituye el común denominador de la época arcaica.

Debemos al magistral trabajo de Defradas la prueba concluyente de que el santuario délfico realizó una labor propagandística de Apolo, predicando una nueva espiritualidad y modificando determinadas leyendas, para ponerlas de acuerdo con la nueva idea de pureza délfica. Así podemos comprobar que, frente a la versión tradicional de la *Iliupersis,* Delfos elaboró una nueva concepción más de acuerdo con sus ideales. De igual modo, se modificó la leyenda de la *Orestía,* de lo que quedan restos en Esquilo, y, lo que es más importante, en Estesícoro.

Otro hecho, que tiene especial importancia para nosotros, es el vínculo de relación ideológica que existe entre la mentalidad délfica y la concepción aristocrática, encarnada en Esparta. Hay en toda la época arcaica una corriente aristocrática, encarnada en las estirpes dóricas y de la que hallamos vestigios tanto en Píndaro como en Estesícoro y Teognis (cfr. DEFRADAS, *o. c.* p. 281 y ss.). Digamos, de paso, que la leyenda de «la vuelta de los heraclidas» se halla íntimamente relacionada en Delfos (PARKE, *A History of Delphic Oracle,* 1939, pp. 55 y ss.), lo que corrobora los contactos entre la aristocracia dórica y el clero délfico.

Que Estesícoro se halla profundamente influido por este factor politicorreligioso nos lo prueban una serie de argumentos. Aristóteles, en efecto, nos dice, en un fragmento conservado (fr. 565, R.;

cfr. WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, 1913, 235, nota 3), que Estesícoro se dedicó a la política, y Plutarco nos informa (*De nob.*, 2) sobre su filiación aristocrática. La simpatía de Estesícoro por el ideal aristocrático espartano aparece clara en varios poemas suyos, especialmente en la *Orestía*, y Wilamowitz (*Gr. Tragödie*, III, 278) ha señalado el carácter dórico de su *Palinodia*.

Dos poemas nos interesan aquí de Estesícoro, la *Helena* y la *Palinodia*. La *Helena* (cuyo título no procede de Estesícoro; sobre ella nos han llegado títulos diversos) cantaba, muy probablemente, la versión corriente de Helena como esposa infiel. De los distintos fragmentos que nos han llegado del poema (cfr. WÜRTHEIM, *Stesichoros, Fragmente und Biographie*, Leyden, 1919), podemos establecer que tocaba los siguientes temas:

a) El castigo de Tíndaro por Afrodita, por haberla olvidado en su sacrificio, y por lo cual convierte a sus hijas, entre ellas Helena, en esposas infieles (cfr. escolio a EURÍPIDES, *Or.*, 249, y DIEHL, *Anth. Lyr.*, II, p. 45, fr. 17).

b) El rapto de Helena por Teseo (fr. 27 B).

c) La enumeración de los pretendientes de Helena es aludida en el fragmento 28, B. El hecho de que tocara este tema no debe extrañarnos, pues otro fragmento alude a Helena como causante de discordias entre los hombres (DIEHL, II, 43, 10 a).

d) La boda de Menelao es aludida probablemente en un fragmento (fr. 63 Würtheim que contiene una escena de boda).

e) El viaje a Troya. Teniendo en cuenta que el tema fundamental de la *Palinodia* era la negación de este viaje, hay que suponer que hablaba de él y quizá con cierta extensión.

f) El destino de Helena en Troya. No tenemos testimonios directos para afirmar que hablaba de las vicisitudes de Helena en Troya, tras su llegada a la ciudad. Ahora bien, parece cierto que en la *Iliupersis* del poeta se hablaba de su captura por Menelao, una vez tomada la ciudad. Lo que no puede sostenerse, como lo hace Seeliger (*Ph. W.*, 1920, p. 368), es que el poema terminara con la elevación de la heroína al cielo, tal como se da en Eurípides (*Helena*, 1666, y *Orestes*, 1636). Ello implicaría una oposición completa con la tradición antigua, que veía en el poema una obra contra Helena. Al mismo tiempo esta tesis haría incomprensible la motivación de la *Palinodia*, que era un intento del propio poeta por contradecir lo que había afirmado en la *Helena*.

Isócrates (*Elogio de Helena*, 46), y Platón (*Fedro*, 243 a, y *Rep.*, IX, 586), aluden a una antigua tradición según la cual la

«diosa» Helena castigó a Estesícoro con la ceguera por haber blasfemado contra ella, y que recobró la vista cuando la hubo desagraviado componiendo un poema, la *Palinodia,* en que se negaba lo que de ella había afirmado en el primer poema.

Constituye, sin duda, un verdadero problema el determinar las causas que pueden haber inducido a Estesícoro a componer su *Palinodia.* Pero pueden darnos una pista las relaciones que éste sostuvo con Esparta. Bowra, en efecto (*Stesichoros in the Peloponnese,* C. Q., 1934, p. 115 y ss., y *Greek Lyric Poetry,* 1936, pp. 80 y ss.), ha señalado que el conocimiento indudable que de las leyendas laconias tiene Estesícoro sólo puede explicarse por un viaje al Peloponeso. Pero quizá podamos ir más lejos y señalar que, sin duda, debió de visitar la propia Esparta.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que en Esparta está atestiguado el culto histórico a Helena como divinidad, como hemos visto al principio. Y, sin duda, hay que suponer, como hace Von Premerstein (*Philologus,* 55-1896, p. 634), que ante el poema de Estesícoro debió de producirse, en los lugares donde Helena gozaba de culto divino, «una reacción originada por el piadoso sentir de los fieles, que no podían creer que Helena fuese aquel ser que había causado los males de Troya». La *Palinodia,* por consiguiente, con su fuerte oposición a la versión homérica, tiene que deberse a un influjo espartano, influjo que se ha observado en otros poemas de Estesícoro. Así, Wilamowitz dice, a propósito de su *Orestíada:* «es completamente antihomérica la figura de Agamenón como rey de Esparta» (*Sappho und Simonides,* 233).

La idea de reivindicar una figura que tiene carácter divino se halla, por otra parte, muy de acuerdo con los nuevos ideales délficos, que pretendían una nueva concepción de la divinidad. Y, sin duda, en este sentido obró Estesícoro, si tenemos en cuenta el pasaje citado de Platón, quien, al aludir a la *Palinodia,* utiliza términos délficos, ya que habla de «una purificación» y llama a Estesícoro *mousikós* (es decir, inspirado por las musas, que constituyen el cortejo de Apolo, el dios de Delfos).

Para negar que Helena haya ido a Troya, acude Estesícoro a un procedimiento que después fue muy empleado: Paris, al partir recibió de manos de los dioses una figura de Helena (el famoso *eidolon*), no la Helena auténtica. De este modo quedaba salvada su inocencia.

¿Habló Hesíodo del *eidolon* de Helena?; un escolio de Licofrón, *Alexandra,* 822, dice textualmente: «Hesíodo fue el primero en tocar el *eidolon* a propósito de Helena». A pesar de que se ha

querido enmendar el pasaje, cambiando el nombre de Hesíodo por el de Estesícoro, queda el problema en pie, aparte que algunos críticos (SEELIGER, *Gr., Heldensage bei Stesichoros,* p. 8, nota 2; WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides,* p. 241, nota 1) han negado la licitud de tal conjetura. Citemos, en fin, la tesis de Becker (*Helena,* 1939, p. 70), quien acepta la existencia de Helena y su *eidolon* en Hesíodo, pero desligándola de toda intención reivindicativa.

Hay en toda la poesía de Hesíodo razones suficientes para sostener, al menos indirectamente, que no sólo es posible la existencia del *eidolon,* sino incluso que éste tuviera razones reivindicativas.

La existencia queda al menos asegurada por el fragmento 266, Rzach., que uno de los tratadistas de Helena se ve obligado, aun a regañadientes, a aceptar (BECKER, *op. cit.*). Las razones de Brunnhofer en contra de su existencia se reducen principalmente a dos: que el *Catálogo,* de donde procede el fragmento citado, no es hesiódico, y que Estesícoro es el auténtico autor de la *Palinodia.* Por consiguiente, tiene que haber sido Estesícoro el primer introductor. Contra ello podemos afirmar que el *Catálogo,* en su forma definitiva, se debe sin duda a un poeta posterior, pero que en estructura originaria procede de Hesíodo (cfr. RZACH., *R. E.* s. v., *Hesiodos*); que el problema de la cronología es bastante claro, si aceptamos como dato seguro para Estesícoro el eclipse citado en el fragmento 73 B, y que según Boll (*RE,* VI, 2353), es el eclipse del 28 de mayo de 585; que Schmid (*Geschichte der gr. Litt.,* I, 1, página 146) establece «como dato seguro» que Estesícoro es más joven que Hesíodo. El problema cronológico queda así solucionado.

En cuanto al espíritu, hay asimismo razones para suponer un deseo en Hesíodo de oponerse a la versión homérico-cíclica. En general, es un hecho evidente que la poesía de Hesíodo se opone a la tradición homérica que representa «la bella mentira». Por lo demás, la tradición nos ha legado un dato de esta oposición que, aunque tardío, refleja la idea que en Grecia se tenía del espíritu de ambos poetas. En el Ἀγών (ed. Schoemann, Berlín, 1869, 20) se habla del certamen entre Homero y Hesíodo y se dice que salió vencedor el segundo, «por enseñar la paz y no la guerra».

Por otro lado, Helena, como hemos visto, fue en su origen una divinidad de la vegetación. Esta divinidad femenina cretomicénica tuvo un amplio culto en Tesalia, Beocia y Peloponeso, como ha demostrado P. Philippson (*Thessalische Mythologie,* 1944; véase NILSSON, *Geschichte der gr. Rel.,* I, 418). No es quizás ilógico

suponer, en este poeta, una relación semejante a la que se dio en Esparta contra la versión homérica, que convertía en simple mortal a esta diosa.

Al mismo tiempo que la lírica se adueñaba de los temas míticos y les daba un nuevo sentido y la poesía introducía en el epos elementos cosmogónicos, se iniciaba un profundo cambio espiritual con la aparición de la razón, con el paso definitivo del «mito al logos». Ya en la poesía de Hesíodo se da un esfuerzo sobrehumano por ordenar el caótico mundo de los dioses y las leyendas. Pero todavía la tradición pesa y el hombre no se permitía adulterarla para ponerla de acuerdo con sus propias ideas. El primer hombre que lo realizó, por lo menos en parte, fue Hecateo de Mileto, quien iniciaba uno de sus libros con estas orgullosas palabras: «Así habla Hecateo: Narro todo esto como me parece verdadero, pues las concepciones de los griegos son todas contradictorias y a mi juicio risibles» (fr. 1, Jacoby). Ello no basta, sin embargo, para llamarle un librepensador, como ha hecho Momigliano (citado en LAVAGNINI, *Saggio sulla storiografia greca*, p. 16). De hecho, como se desprende de un pasaje de Heródoto (II, 143), no se halla enteramente libre del pensar mítico. En realidad, inició sólo una tendencia que llegó a su perfección en Tucídides.

Hecateo habló en sus trabajos geográficos de Helena. No obstante, los fragmentos no nos permiten deducir hasta qué punto se vio influido por su racionalismo, al tratar ese tema. En cambio podemos asegurar que Heródoto, su gran continuador, ha modificado profundamente la versión homérica, ya que nos ha contado una historia de Helena bajo un prisma racionalista. Al mismo tiempo ha empleado algunos elementos de Hecateo, al hablar de Helena. Pero sin que nos veamos forzados a afirmar, como hace Diels (*Hermes*, 22, 1887, pp. 411 y ss.) que la única fuente de Heródoto es Hecateo. Y el hecho de que en algunos momentos nos cite a su predecesor cuando esta cita podría corroborar sus propios argumentos, es más bien una nueva razón en contra de la tesis de Diels. Y ello ocurre cuando, al enumerar los pasajes homéricos que pueden demostrar la estancia de Helena en Egipto, no cita el fragmento 288 de Hecateo, que precisamente habla de un Heleneion en este país.

En líneas generales, la versión herodótea de Helena es como sigue (II, 114 y ss.): Paris y Helena, en su viaje hacia Troya, han ido a parar a Egipto. Allí, por una serie de circunstancias, son llevados a presencia del rey del país, Proteo, quien se entera de lo sucedido. Para castigar a Paris, decide guardar a Helena, en espera

de que su esposo acuda a recuperarla. De este modo Paris regresa a Troya solo, y se da una guerra por una mujer que no ha llegado al lugar de donde se la quiere rescatar.

Los criterios empleados por Heródoto son del mismo tipo subjetivo que los empleados por Hecateo. Y, en efecto, en el célebre «epílogo» de la historia de Helena nos revela las razones que ha tenido para modificar la versión corriente: y ello es «que no puede creer que por una mujer se provocara una guerra tan cruel, y que ni Príamo era tan loco como para exponer su propia ciudad a la ruina por el prurito de conservar a Helena, ni los griegos tan necios que organizaran una expedición de diez años para recuperarla. Lo que ocurrió fue que, al llegar a Troya, los troyanos les dijeron a los griegos la verdad, es decir, que no tenían a Helena, cosa que no quisieron creer los griegos. Y así estalló la guerra».

En cuanto al problema de si la fuente de Heródoto fue Estesícoro, nos inclinamos a la tesis de Seeliger de que no es así. Y, de hecho, no nos es posible aportar argumentos positivos para sostenerlo.

Epoca clásica

De las grandes manifestaciones de la época clásica nos interesan aquí especialmente dos: la tragedia y la retoricosofística. En la tragedia, en efecto, tenemos una serie de creaciones literarias donde se toca el tema de Helena. Pero al mismo tiempo, dada la libertad del poeta por modificar dentro de ciertas normas los motivos de los personajes, si no el contenido objetivo del mito, podemos esperar que la distinta personalidad de los distintos trágicos haya influido en la visión de Helena. En cuanto a la sofística, hemos de tener en cuenta que empleó el mito con cierta frecuencia, sobre todo para esconderse, bajo su capa, las ideas más audaces. Por otro lado, fueron constantes temas míticos las defensas y acusaciones de personajes célebres, míticos o no. Y Helena era uno de ellos, y de los más enigmáticos.

La visión que de Helena tiene Esquilo debemos estudiarla especialmente en el *Agamenón*. En este drama enjuicia a Helena de modo harto duro. Es la mujer que con su acto ha traído una serie de desgracias sobre toda Grecia. Al mismo tiempo debemos indicar que Helena aparece como un instrumento del destino, del genio maligno de los atridas para destruir de raíz su linaje. Ya en su mismo nombre se halla implicada la maldad de Helena, que

es interpretado como «la destructora de naves, de ciudades, de hombres» (cfr. *Agam.*, 680 y ss.).

El papel decisivo que desempeña Helena en el destino de Troya halla un magnífico paralelismo en el que Clitemnestra, su hermana, tiene en el *Agamenón*. También Clitemnestra aparece en esta tragedia como la encarnación del «terrible genio vengador de Atreo».

Sin duda, es consciente el paralelismo entre las dos hermanas. Ya es probable que en este tenebroso enfoque de la mujer en Esquilo sea un resto de la versión délfica de la *Orestíada*, que a través de Píndaro y Estesícoro ha influido en la de Esquilo.

Todos los testimonios antiguos ponen de manifiesto el espíritu homérico de Sófocles: *La Vita* (XII, p. LIV) nos dice que en muchas ocasiones sigue al pie de la letra la *Odisea;* la misma fuente nos señala que Sófocles resucitó el encanto de Homero; por otra parte, Aristóteles compara el arte de Sófocles al de Homero (*Poética*, 3, 1448 a, 21) y según Polemón (cfr. *Suidas*, s. v.), Homero era un Sófocles épico y Sófocles un Homero trágico.

Pues bien, el análisis de los fragmentos que conservamos de obras dedicadas a Helena (*Las Laconias* y la *Reclamación de Helena*) nos confirman en esta idea.

Naturalmente, la escasez de los fragmentos de estas obras hace difícil formarse una idea clara del tema de estas tragedias, cuanto menos del tratamiento de los personajes. Con todo, parece altamente probable (no podemos por falta de espacio dar una detallada argumentación) que, en las *Laconias*, Helena colabora con los griegos en la captura del *Paladión*, estatua troyana de Atenas y que los griegos necesitaban poseer para triunfar en la captura de la ciudad. Esta actitud corroborada por argumentos arqueológicos (cfr. SECHAN, *Etudes sur la tragédie*, pp. 157 y ss.) nos demuestra en Helena una actitud progriega, muy afín a la que manifiesta en Homero.

Lo mismo cabe decir de la *Petición* de Helena. El tema era la embajada de Menelao y Ulises a Troya para exigir la entrega de Helena antes de iniciarse la lucha. Del análisis del fragmento 178 Pearson, donde se habla de un posible suicidio, Welcker (*Gr. Tragödie*, I, 119) ha llegado a una muy aceptable reconstrucción de una de las escenas capitales de la obra: Helena ha reconocido a Menelao por su acento y quiere volver con él a la patria. Pero ante la negativa troyana, decide morir.

Con Eurípides hace su aparición en escena la tendencia sofística. Ello es de gran importancia para valorar el empleo

que hace del mito Eurípides, pues en esta época el mito se convierte en un verdadero manto para presentar, veladamente, las más audaces concepciones. Sin llegar a la tesis exagerada de Delebecque (*Euripide et la guerre du Peloponnese,* París, 1951), que hace de las tragedias euripídeas verdaderos documentos históricos, podemos afirmar que Eurípides utiliza el mito para expresar, en muchos casos, sus propias ideas sobre hechos contemporáneos. Por ello no se manifiesta de modo tan homogéneo y constante sobre Helena. Si en las *Troyanas* es atacada duramente, como causante de la guerra por su ambición, ello se debe, sin duda, a que con esta obra quiere Eurípides combatir la psicosis bélica del momento.

Por el contrario, en la tragedia *Helena,* ésta es, sin duda, reivindicada (aunque se han emitido muy distintas opiniones sobre el sentido último de esta obra). Ahora bien, que en esta pieza no podemos ver una «palinodia», como Grillparzer (Werke, XIV, página 160, etc., Necker) sostuvo en su día, resulta claro del hecho de que en obras posteriores, como el *Orestes* y la *Ifigenia en Aulide,* vuelve a atacarla duramente. En el *Orestes* se la llama «odiada de los dioses» por boca de Electra, y no menos duros reproches le dirigen Orestes y Pílades. En la *Ifigenia en Aulide* podemos, además, observar un contraste voluntario con la *Ilíada:* aquí, en efecto, se llama a Paris «Dys-Paris» (algo así como malvado Paris); en la *Ifigenia* se llama a Helena «Dys-Helena», pero con la diferencia de que una denominación tal de la heroína es inconcebible en Homero.

Al obrar así, al no adoptar una actitud definida frente a Helena, Eurípides obrará, pues, de acuerdo con las ideas sofísticas de su época, pero probablemente también de acuerdo con su propio espíritu, amante de contradicciones y paradojas.

Si en Eurípides observamos que Helena ha perdido ya todo el valor de una auténtica figura mítica para convertirse en un juguete de los gustos y tendencias del poeta, lo mismo, pero más exagerado, tenemos que decir de Gorgias e Isócrates.

Gorgias es el autor de un *Elogio de Helena,* hoy aceptado como auténtico después de duras discusiones. En él se quiere defender a Helena de todo reproche, afirmando que, obrase como obrase, siempre resulta clara su inocencia. Porque, o bien fue raptada por una orden divina (en cuyo caso su voluntad no contaba), o cautivada por el amor (y el amor es una fuerza invencible), o convencida por el razonamiento (y la fuerza del razonamiento es, para un sofista, invencible) o, lo que es peor, arrebatada por la violen-

cia física. A pesar de todas las apariencias, hemos de convenir en que poco honor hace a Helena esta defensa, que el mismo autor califica de *paignion*, es decir, juego, entretenimiento. Poco podía agradecer la diosa Helena que se le convirtiera en objeto de ejercicios escolares.

El *Elogio de Helena* de Isócrates se nos aparece como algo más serio que el de Gorgias. No obstante, notamos asimismo en la obra del orador ateniense resabios de argumentación sofística y, en última instancia, podemos calificarlo asimismo como ejercicio de retórica escolar.

Tal ha sido el destino de Helena en el curso de su historia. En su origen divinidad poderosa, se convirtió en simple mortal, para llegar a ser un simple instrumento que permitiera a los rétores y sofistas demostrar su habilidad dialéctica.

Con cuánto sentido de su propio destino se expresa en una obra de Eurípides (*Helena*, 256):

> ¿Acaso mi madre me dio a luz para ser
> objeto de admiración entre los hombres?

3

Notas al mito de las danaides

No es tarea fácil el intento de establecer un hilo conductor entre el laberinto de los elementos que componen una leyenda, sobre todo teniendo en cuenta la serie de modificaciones de que es objeto, tanto por la imaginación popular como por la fantasía de los poetas, o las exigencias éticas de los filósofos. Empero, si bien difícil, no es imposible. Una vez se ha establecido lo que podríamos llamar la «estratigrafía» del mito o de la leyenda, puede llegarse con cierta facilidad a establecer el origen de un mito, la forma originaria que se oculta tras las múltiples variaciones que ha sufrido.

El origen micénico del mito de las danaides fue defendido ya en 1932 por Nilsson,[1] si bien ya antes habíanse emitido hipótesis, algunas de las cuales atribuyen una notable antigüedad al mito, al relacionarlo con ritos que podrían remontarse hasta la época minoica. Con el presente trabajo nos proponemos, a la vez que resumir los puntos de vista sostenidos sobre la cuestión, exponer una hipótesis que nos permitiría corroborar el origen micénico de la leyenda y apuntar algunas consideraciones particulares sobre la misma.

Una interpretación de tipo naturalista, apoyada en determinados pasajes de Pausanias (II, 24, 2) e Higino (*fab.*, 169) interpretando las danaides como ninfas de las fuentes argivas (secas en verano y caudalosas en invierno) la expuso Preller.[2] Por su parte, Welcker[3] interpretó las danaides como las cincuenta semanas del año, mientras Schwencke[4] explicaba dicha leyenda basándose en los cincuenta meses del ciclo olímpico.

El defecto fundamental de las hipótesis arriba expuestas reside,

en primer lugar, en el carácter naturalista de su interpretación, tendencia superada enteramente hoy día, después de los trabajos de los etnólogos y de la llamada escuela histórica de mitología (Bethe, Wilamowitz, etc.). Pero hay más: la interpretación de Preller se basa en los citados pasajes de Pausanias y además en uno de Apolodoro (II, 1, 5-11) donde se relaciona a las danaides con la primavera en Lerna. Pero esta relación es —en frase de Nilsson— superficial. Por otra parte, las tesis de Welcker y Schwencke se basan en el número de las danaides, cincuenta en Esquilo y en la tradición posterior, influida indudablemente por dicho trágico, pero que en su origen fue menor. Píndaro ha dado el número de cuarenta y ocho (*Pit.*, IX, 193), y, parece estar en lo cierto, ya que de las cincuenta tradicionales, dos por lo menos —Amimone e Hipermestra— no eran originariamente danaides.[5]

Para Rohde[6] el contenido originario del mito lo constituía el castigo de los que morían solteros, es decir, de los que en esta vida habían despreciado un rito tan importante como el de Afrodita según la mentalidad helénica —cfr. el *Hipólito* de Eurípides—. Este castigo consistía en el inútil trabajo de trasladar agua en un cesto. Dicho castigo fue luego aplicado a las danaides por su crimen contra el matrimonio, es decir, haber asesinado a sus esposos. La dificultad fundamental de la tesis de Rohde estriba en que hoy día se está de acuerdo sobre el carácter del castigo de las danaides, que es sin duda una añadidura posterior al mito, quizá de origen órfico,[7] por lo que mal puede constituir dicho castigo el elemento inicial y originario de la leyenda.

Eitrem,[8] más de acuerdo con los métodos etnológicos actuales,[9] ha estudiado el mito comparándolo con una serie de leyendas parecidas de otras regiones griegas, como las prétides de Tirinto y las miniadas de Orcómeno,[10] llegando a la conclusión de que en el fondo de dicha leyenda se oculta un antiguo rito matrimonial de persecución de la novia. La huida de la futura esposa se concibió más tarde como debida a una locura, a veces de origen dionisíaco (Hesíodo), otras afrodisíaco (cfr. ELIANO, *Var. His.*, III, 41). Ahora bien, esta interpretación, que Eitrem extiende al conjunto de la leyenda, sólo es aplicable a lo que, como veremos, es un elemento extraño que se ha añadido al tema de las simples danaides, fenómeno no raro en mitología.

Coincidiendo con la tendencia de la mitología a explicar gran parte de las leyendas como hechos históricos modificados por la imaginación y las añadiduras, hasta llegar a modificarse profundamente,[11] se abandonaron las explicaciones naturalistas y rituales

del tema de las danaides. Meyer[12] vio ya en 1884 en dicho mito un recuerdo de emigraciones de pueblos, y Schwartz, restos de viajes marítimos y comerciales.

Nilsson —ya hemos aludido a ello en el comienzo de nuestro trabajo— defendía un origen micénico del mito. Según el profesor de Lund, es el eco de las relaciones que sostuvieron Grecia y Egipto ya en el siglo XIII a. de J. C. Una multitud de mujeres aqueas fueron capturadas por ciertos egipcios y convertidas en concubinas suyas. Ellas mataron a sus esposos y se escaparon. Esta acción habría acaecido en Egipto.

Los argumentos en que se basa Nilsson son ciertamente débiles, como él mismo confiesa.[13] Se basan en la equivalencia de Δαναΐδες y Δανααί (cfr. HESÍODO, fr. 24, Rzach, 2.ª ed.), mujeres dánaas; en la existencia de dichas relaciones entre Grecia y Egipto en la época micénica, y en que el castigo de las danaides es una añadidura posterior al mito, con lo cual se deduce que originariamente no había castigo, es decir, se trataba de una acción más bien laudable por parte de los griegos.

Tras esta disquisición histórica vamos a intentar establecer un origen micénico de la leyenda, que se habría formado en la misma Grecia como reflejo de ciertas relaciones entre el Peloponeso y la Grecia central.

Notemos, en primer lugar, los escasos restos micénicos de Argos,[14] lo mismo que el exiguo número de leyendas argólicas que remontan a dicha época. El mismo Nilsson reconoce tal defecto. Esta carencia de datos contrasta con la abundante riqueza arqueológica y mítica de las regiones vecinas: recordemos Micenas y Tirinto. En cambio, a partir de la época posmicénica van aumentando los hallazgos, hasta el punto de que Niebuhr[15] cree que Argos fue fundada en la época dórica. Las noticias de Estrabón nos hablan de un dominio de Argos por parte de Micenas, la cual, paulatinamente, se debilitó hasta desaparecer con la invasión dórica.

Con las noticias de la poca importancia de Argos en la época micénica debe relacionarse el hecho de que la leyenda de Dánao es desconocida por Homero; en cambio, Hesíodo sabe que Dánao convirtió Argos de seco en húmedo. La *Ilíada* habla de Argos πολυδίψιον en contraposición al Argos ΠολύΠυρου. Eustacio, para explicar esta contradicción, alude a la creación de un sistema de conducción de aguas, cuyo autor fue Dánao, sistema que convirtió el país de estéril en fértil.

Aparte esto, Dánao es famoso en la mitología por otras inno-

vaciones de importancia. La tradición le atribuye la importación a Grecia del alfabeto en época anterior a Cadmo,[16] y, lo que es más importante para nosotros, la construcción de una nave,[17] verdadera precursora de la nave *Argo*, cuyo constructor, según Higinio,[18] era un descendiente de Dánao.

Pero Dánao no es autóctono de Argos. Lo prueba el simple hecho de que en la leyenda aparece como descendiente de Io y procedente de lejanas regiones. Tanto él como Dánae son héroes epónimos, y simbolizan la venida de los dánaos a Grecia. Por otra parte, no es ése el único punto de contacto entre Dánao y Dánae: el motivo de la lluvia de oro representa, en opinión de Escher,[19] la sequedad del país frente a la riqueza de los perseidas. Es decir, la leyenda de la venida de Dánao representa una intervención de los dánaos que solucionan la pobreza del país de la misma manera que, en la leyenda, Dánao soluciona la sequedad de Argos.

Se trata, por lo tanto, de reflejos en el mito de hechos de civilización. Sin duda alguna, con el dominio de Micenas sobre Argos, gran parte del caudal mítico y legendario de Micenas pasó a ser patrimonio de Argos. De hecho comprobamos la existencia de una serie de leyendas emparentadas: la leyenda de las prétides de Tirinto ha sido puesta en relación con la locura de Io.[20] Algo más lejos, en Beocia, hallamos el tema de las miníades,[21] mientras que el mito de Epafo ha encontrado resonancia en la misma Beocia a través de Eubea.[22] Debemos además tener en cuenta que la confusión entre Argos y Micenas como asiento de los reyes micénicos, que ya aparece en Homero,[23] es constante en toda la Antigüedad.

De todo lo expuesto anteriormente podemos deducir dos hechos: la transmisión de leyendas micénicas a Argos —que como hemos visto carece de tradición legendaria— y las relaciones entre esta región del Peloponeso y Beocia.

Pero hay más. En primer lugar, todas estas leyendas pertenecen a la época micénica. El mito de las prétides está íntimamente relacionado con el culto micénico de la vaca,[24] el de Dánae con las construcciones tumulares predóricas;[25] por otra parte, la leyenda de las miníades (cfr. OVIDIO, *Metamórfosis,* IV, 1 y ss.) pertenece a Orcómeno, una de las ciudades más importantes de la época micénica.[26] Destinada a hacer fortuna está también la leyenda de los argonautas, que, si bien es posminia, debe ponerse en relación con esta cultura, ya que Jasón era hijo de Minia.[27] Los minios fueron un pueblo que realizó importantes construcciones de ingeniería: citemos los trabajos realizados en el lago Copais, y en la

isla Gla:[28] las construcciones allí descubiertas se remontan a la época micénica.

No es, por lo tanto, ilógico suponer cierta relación entre las construcciones minias y las innovaciones de los dánaos en la región argólica, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter marino y comercial de los minios.

Por lo demás, una serie de hechos establecen verdaderas relaciones entre Beocia y Argólida: Thumb[29] señala ciertas coincidencias dialectales entre ambas regiones.

En conclusión: tras el análisis de los elementos de la leyenda de las danaides, podemos aventurar la siguiente hipótesis: esta leyenda, en su forma más antigua, debe ponerse en conexión con la llegada de los dánaos al Peloponeso. Dichos dánaos procederían del norte, exactamente de Orcómeno, y se habrían asentado en la región de Micenas, dejando sobre todo su huella en una serie de obras de riego que transformaron el país. El recuerdo de esta acción civilizadora habría cristalizado en la leyenda de Dánao y sus hijas. La leyenda se puso en contacto con otras ya existentes, la de Io y Epafo, leyendas que se interpretaron humanamente, perdiendo el carácter sagrado que para la mente minoica tenía, como ocurrió con la de Helena, Teseo, Pasífae, etc. Al adquirir Argos, posteriormente, una importancia mayor que Micenas en la época dórica, una serie de leyendas micénicas pasaron a Argos y, cuando finalmente las relaciones entre Grecia y Egipto se hicieron más intensas, ciertas escenas ubicadas primeramente en Grecia se situaron en Egipto.

[1] *The Mycenaean Origin of Greek Mythology,* Sather Classical Lectures, California Univ. Press, pp. 63 y ss.
[2] *Gr. Mythologie,* II, 46-47.
[3] *Kleine Schriften,* V, 50.
[4] *Rh. Mus.,* 10-1856, 377 y ss.
[5] La evolución del mito ha convertido, paradójicamente, estas dos heroínas en las más famosas danaides. Cfr. PÍNDARO, *Nemea,* X, 6 y ss.
[6] *Psyche,* I, 326 y ss.
[7] Cfr. ROBERT, *Griechische Heldensage,* p. 277; CAMPBELL, *T. A. Ph. Ass.,* 31-1900, p. 33.
[8] *RE,* IX, col. 1732.
[9] Cfr. ROSE, *Modern Methods,* p. 4.
[10] Cfr. CAMPBELL, art. cit., 31-32, donde se dan más ejemplos.
[11] Cfr. NILSSON, *Scientia,* 1932, pp. 144 y ss.; ÍD, *Der mykenische Ursprung der gr. Mythologie,* Festschrift J. Wackernagel, 1924, pp. 137 y ss. ROSE, *op. cit.,* páginas 20 y ss.; últimamente, M. ASTOUR, *Hellenosemitica,* Leiden, Brill, 1965.
[12] En la primera edición de su *Geschichte des Altertums,* I, 264. Cfr. otras interpretaciones en *Forschungen zul alten Geschichte,* 82, nota 3.
[13] *Mycenaean origin,* p. 67.
[14] Busolt; *Griechische Geschichte,* I, p. 208.
[15] *Vorträge über alten Geschichte,* I, 280 y 281.
[16] *F. H. G.,* II, 5, 1.
[17] *Apolonio de Rodas,* I, 4.
[18] *Fábula,* XIV.
[19] *RE,* LV, col. 2084.
[20] Cfr. *RE,* IX, col. 1732 y ss.
[21] RAPP, en *Lexikon de Roscher,* III, 3003 y ss.
[22] GRUPPE, *Gr. Myth. und Religionsgeschichte,* 59.
[23] B. 559-580.
[24] NILSSON, *Griechische Feste,* 42.
[25] NILSSON, *Mycenaean origin,* p. 42.
[26] Orcómeno, ciudad de importancia excepcional en la época micénica, en PAUSANIAS, IX, 34, 6-37. Cfr. THOMSON, *Studies on the Odyssey,* Oxford, 1914.
[27] NILSSON, *Myc. Origin,* p. 130.
[28] GEIGER, en *RE,* XI, col. 1351, s. v. Kopais.
[29] *Handbuch der gr. Dialekte,* I, p. 132.

4

Una figura mítica: Clitemnestra

Dos métodos de enfoque

En un trabajo aparecido hace casi diez años intentábamos poner de manifiesto que la tesis que hace de Eurípides un misógino a ultranza debe replantearse sobre nuevas bases. Del análisis de las principales tragedias euripídeas se desprende sin ningún género de duda que son precisamente los personajes masculinos los enfocados bajo una luz caricaturesca, que a veces roza incluso lo siniestro; por el contrario, los personajes femeninos, aun aquellos que llegan a cometer los actos más horrendos, están siempre teñidos de una honda simpatía por parte del poeta.

Ahora bien, para comprender mejor la actitud de Eurípides ante la mujer es posible aplicar otro método. El análisis horizontal, esto es, la consideración sincrónica de la obra del último trágico ateniense puede completarse aplicando lo que podríamos llamar un estudio diacrónico, una consideración vertical de algunos aspectos de su obra. El método está plenamente justificado. En principio, el método filológico no excluye la consideración histórica, aunque en el campo de la ciencia del espíritu sea de preferencia lo sincrónico lo que más se valora. Pero ya desde Winckelmann, Wolf, Schleiermacher y Bopp la consideración de la lengua, la literatura, el arte y la filosofía se ha visto sometida a una progresiva historización, aunque hoy día estamos en vías de superar este panhistorismo.[1]

Así pues, en el presente trabajo nos proponemos estudiar, de la mano de un ejemplo —el tratamiento de la figura de Clitemnestra desde Homero a Eurípides—, cómo este trágico ha sabido

reaccionar contra una tendencia de la tradición literaria a colorear una figura femenina con rasgos peyorativos mostrando una actitud más comprensiva, más profunda, más realista. Con ello podremos comprobar que el rasgo esencial que hemos descubierto en Eurípides —esto es, una profunda preocupación por la psicología femenina— se manifiesta asimismo en el estudio de una figura de su teatro. Al mismo tiempo, intentaremos colmar una laguna existente en la bibliografía mitográfico-literaria, ya que no poseemos un trabajo que estudie de modo completo y como se merece este interesante personaje llamado Clitemnestra.

En fecto, a pesar de que existen numerosos trabajos consagrados a la esposa de Agamenón, su valor es muy desigual. Algunos, como los de Höfer y Zielinski,[2] pese a los datos que nos ofrecen, se ven viciados por el método con que intentan interpretar la figura, ya que ven en Clitemnestra la expresión simbólica de fuerzas cósmicas, aplicando por consiguiente los métodos de la escuela etimológico-naturalista, hoy día completamente superados. Un segundo grupo de trabajos se hallan limitados por el enfoque inicial que les guía, pues abordan el estudio de nuestra figura tan sólo desde el punto de vista del papel que ha desempeñado en la formación del tema de la *Orestíada*, con lo que se abandona la cuestión de un estudio mitológico evolutivo, así como el tratamiento de Clitemnestra en otros géneros literarios. Tales, los trabajos de Mazon, Wilamowitz, Kunst, Lesky, Bowra, Séchan, Defradas, Ferrari, Harrie.[3] El artículo de Bethe[4] en la *Realenzyklopedie* de Pauly-Wissowa es excesivamente breve e incompleto y desde luego no responde a lo que esperaríamos de este autor. El trabajo de Düring[5] es ciertamente interesante, pero apenas se ocupa del tratamiento de Clitemnestra en Sófocles, y nada dice de Eurípides. Quedan, finalmente, las obras que se ocupan de las grandes figuras trágicas de la literatura griega. Pero también éstas ven reducido su alcance por el hecho de que, o son demasiado resumidas, o se limitan a un solo trágico: así los trabajos de Heinemann, Kunst, Young, Te Riele y Anderson.[6]

Con todo, tampoco nos proponemos nosotros dar una visión completa del tratamiento de Clitemnestra en la literatura griega. Como hemos dicho al principio, una y concreta es la finalidad que nos hemos propuesto: mostrar, en el ejemplo de Clitemnestra, las diferencias que separan a Eurípides de los poetas anteriores en el enfoque o juicio de esta mujer, no tan famosa como su hermana Helena, pero sí ciertamente objeto de estudio y de preocupación por los más eximios escritores de la Grecia clásica.

Históricamente, el primer testimonio literario sobre Clitemnestra nos lo ofrece, naturalmente, Homero. Es cierto que algunos autores han creído poder comprobar la existencia de una *Orestíada* en plena época minoica, con razón rechazada actualmente por la crítica.[7] Y aunque recientemente se haya podido señalar el carácter minoico de la conjura de palacio, que halla paralelos en textos de las civilizaciones del Próximo Oriente,[8] nada nos autoriza por ahora a creer que Clitemnestra sea una figura mítica prehelénica. Ni siquiera su nombre se ha podido hallar en los textos micénicos.

En todo caso, y aun en la eventualidad de que los fondos de Pilos o Cnosos nos dieran el nombre de Clitemnestra, lo que nos interesa en el presente trabajo es la evolución del tratamiento de la esposa de Agamenón en el campo literario, y, por lo tanto, es lícito prescindir de todo texto prehomérico. Con Homero, pues, debe iniciarse nuestra investigación.

Mientras en la *Ilíada* apenas se hacen rápidas alusiones a nuestra heroína (así, A 113), es en la *Odisea* donde Clitemnestra es objeto de un cuidadoso estudio. Y decimos cuidadoso porque en el tratamiento que el poeta de la *Odisea* nos ofrece de Clitemnestra hallamos una estupenda muestra del principio artístico, tan frecuente en la poesía homérica, consistente en lo que recientemente Heubeck ha llamado *gegensseitige Komplementierung*, a saber, la técnica de presentar una leyenda en pasajes diversos que se complementan mutuamente. Düring[9] ha señalado que la figura de Clitemnestra es, en este sentido, un *pendant* de Penélope, una figura que es nombrada como medio para poner de relieve, por el procedimiento del contraste, las cualidades de la esposa de Ulises. No obstante, creemos que todavía puede avanzarse algo más, y que algunas de las observaciones de Düring pueden corregirse en pormenores.

Tres son los pasajes odiseicos que se ocupan en especial de Clitemnestra: 409 y ss., 264 y ss., y 512 y ss. Analicemos cada uno de estos pasajes porque de su estudio pueden derivarse importantes conclusiones.

Empecemos por la *Nekyia*. Podemos aquí prescindir de toda la problemática relativa al carácter órfico de este texto. Como se sabe, Wilamowitz[10] atetizó una serie de versos de este canto (566-631), aunque posteriormente[11] cambió de opinión. Por otra parte, el mismo R. Böhme, que pretende reivindicar para Orfeo gran parte de la poesía homérica,[12] no puede, en el capítulo donde

se ocupa de buscar elementos órficos en la poesía homérica (pp. 102 y ss.), hallar ecos de un tratamiento órfico de Clitemnestra, aunque llegue a proclamar que toda la *Nekyia*, con amplias adiciones, sea del mismo Orfeo. Prescindamos, pues, de este problema, que no tiene trascendencia para nuestro fin, y centremos nuestro estudio en la escena que se desarrolla en el mundo de los muertos entre Agamenón —es decir, su ψυχή — y Ulises.

Tras el catálogo de mujeres famosas que describe Ulises a Alcínoo aparece el alma de Agamenón. El héroe de Itaca desconoce la muerte del rey de Argos, y por ello le formula la pregunta concreta de las causas que motivan su presencia en el mundo de los difuntos. Agamenón contesta:

> Laertiada, raza de Zeus, agudísimo Ulises,
> no fue el dios Posidón quien deshizo mis naves
> a merced del impulso mortal de los vientos terribles,
> ni enemigos me dieron la muerte en ninguna ribera;
> me mató Egisto, quien dispúsome la muerte y el hado
> con mi esposa Junesta, a su casa invitándome, y luego
> del festín, como a un buey al que junto al pesebre se mata.[13]

Pocos versos más adelante cuenta a su antiguo compañero de armas la muerte de Casandra:

> Y era horrible escuchar los gemidos de la hija de Príamo,
> de Casandra, a la que degollaba la cruel Clitemnestra.[14]

Más importante es, empero, el pasaje siguiente, en que Agamenón nos describe, con rasgos siniestros, los últimos momentos de su vida: no contenta con haberle dado muerte, Clitemnestra se niega incluso a cerrarle piadosamente los ojos:

> Ni aun se dignó tan siquiera
> con sus manos cerrarme los ojos...[15]

Un rasgo típico de la concepción odiseica de la muerte es que el muerto conserva vivos los sentimientos que animaron al hombre antes de descender al Hades. Resultado de una concepción aún muy materialista del mundo del más allá, las figuras no se hallan todavía purificadas de las pasiones que les dominaran en el mundo de los vivos. Un ejemplo característico de este rasgo lo tenemos en la conducta de Ayax ante Ulises en el mismo canto de la *Odisea* que nos interesa aquí. Dominado todavía por el rencor que invadía su espíritu en el mundo de los vivos, y que le llevó al suicidio, se

niega a responder a las preguntas que Ulises le formula. Nótese que la actitud rencorosa de Ayax halla una contrapartida en la «compasión» que Ulises siente por el héroe muerto, que le lleva a exclamar (548 y s.):

> ¡Ojalá no le hubiera vencido jamás en el fallo,
> pues la tierra no hubiese cubierto cabeza tan noble!

Esta actitud compasiva, que tiene su explicación, aunque sea parcial, en el ambiente optimista que domina gran parte del poema, pone todavía más de manifiesto el contraste entre uno y otro héroe.

Pues bien, algo parecido ocurre con Agamenón. En la escena que nos ocupa se halla todavía dominado por los sentimientos de rencor hacia la que fue su esposa, y ese rencor colorea toda la actitud mental de Agamenón hacia Clitemnestra. Esta actitud subjetiva, apasionada, queda aumentada por la tirada que contra las mujeres desarrolla en 488 y ss., donde hallamos, naturalmente, una rápida alusión a la maldad de Helena, causa, asimismo, de infinitos males para los griegos. Pero hay más: para poner de relieve la maldad de Clitemnestra se acude aquí al conocido principio del contraste que Schadewalt ha señalado como característico del arte homérico.[16] Para realzar la maldad de su esposa, se describe la bondad y la prudencia de Penélope, la fiel consorte. De aquí parte Düring para establecer su conocida tesis de que Clitemnestra es simplemente aquí un motivo literario, un *pendant* de Penélope.

Muy parcial y fragmentaria sería la imagen de Clitemnestra si sólo se nos ofreciera en la *Odisea* esta descripción. Pero, como hemos señalado antes, nos hallamos ante uno de los ejemplos más curiosos para ilustrar la técnica homérica del «complemento parcial y mutuo de las leyendas». En efecto, muy distinto es el relato que Néstor da a Telémaco de la muerte de Agamenón.[17] Aparece aquí en primer plano Egisto, presentado con todos los rasgos propios del cobarde. Aprovechando que no forma parte de la expedición a Troya, y jugando con la ventaja de la ausencia del esposo, consigue seducir a Clitemnestra y preparar así el asesinato de Agamenón a su regreso.

Hay una serie de pormenores en el relato de Néstor que es preciso no perder de vista para valorarlo como se merece. Sobre todo, resulta altamente significativo el dato siguiente: Clitemnestra resiste al principio los asedios de Egisto. No se trata, pues, de una entrega rápida a su pretendiente, sino de un largo proceso de seducción por parte de un Egisto que nos es presentado aquí con

amplia independencia. Respecto a su actuación independiente, reflexiónese cómo el poeta de la *Odisea* atribuye la muerte de Agamenón, y, sobre todo su planteamiento, a Egisto:

> Aunque lejos vivís, bien oiríais hablar del Atrida,
> cómo vino y qué mísera muerte para él tramó Egisto.[18]

Y, especialmente, recuérdese cómo en la obra esquílea es Clitemnestra la que lleva la dirección en todo, la iniciativa entera en el asesinato y su preparación.

Conseguidos los planes del artero Egisto, viene el castigo, anunciado por los mismos dioses en el comienzo mismo de la *Odisea.* Transcurren algunos años y Orestes, que había sobrevivido a la matanza, regresa a su hogar, da muerte al asesino de su madre y celebra el banquete fúnebre

> de su madre odiosa y del cobarde Egisto.[19]

Este verso ofrecía ya algunas dificultades interpretativas a los antiguos. Es evidente que Clitemnestra murió al mismo tiempo que Egisto, pero ¿a manos de quién? El poeta calla a este respecto, y este silencio ha llevado a algunos críticos a pensar, sin fundamento suficiente, que Clitemnestra se suicidaba.[20] Lo más verosímil es pensar que moría bajo los mismos golpes del hijo vengador. Porque una cosa resulta clara, a nuestro juicio: por más que en este pasaje la participación activa de Clitemnestra queda descartada, su pasiva colaboración la hace culpable y merecedora por ello de castigo.[21]

Pero la *Odisea* nos ofrece otra «visión» del crimen. Durante su estancia en Esparta, Telémaco tiene ocasión de oír, de labios de su ilustre anfitrión, otra narración relativa a la muerte del caudillo aqueo. Menelao, de regreso ya de Troya en compañía de Helena —la hermana de Clitemnestra, no lo olvidemos—, le confirma la mayor parte de los pormenores relativos a la muerte de su hermano. Pero con una diferencia muy significativa: no se alude a Clitemnestra en ningún momento. Se habla del vigía que Egisto estableciera en la azotea de su palacio —motivo que más tarde utilizará asimismo Esquilo, pero con significativas variantes (cfr. *infra*)—; se habla de la emboscada que prepara a Agamenón; pero nada se nos dice del papel de Clitemnestra. Se la mantiene en un significativo silencio.

En Homero tenemos, pues —concretamente, en la *Odisea*—, tres versiones distintas del asesinato del rey de Argos. Tres versiones que difieren en algunos puntos, en especial en lo que hace

referencia a la actitud que adoptó Clitemnestra en aquél. En cada una de estas variantes podemos hallar una justificación psicológica, sin desvirtuar el cuadro general del hecho: en las palabras de Agamenón a Ulises es el rencor y el odio lo que hace que nos hallemos ante una acusación clara y terminante de culpabilidad. En la versión que el poeta pone en labios de Néstor domina una mayor ecuanimidad, y estaríamos tentados de calificarla como la más objetiva. Porque, evidentemente, el silencio de Clitemnestra en el relato de Menelao puede muy bien comprenderse, si no perdemos de vista que el hermano de Agamenón habla ante la propia hermana de Clitemnestra, y si no olvidamos que todo el pasaje relativo a la estancia de Telémaco en Esparta se halla enmarcado en un ambiente de reconciliación general, en el que la misma Helena aparece justificada de su acto.

Nuestra explicación precedente se basa, como el lector habrá adivinado, en argumentos de tipo «unitario». Naturalmente, ello no presupone una actitud unitaria por nuestra parte. Pero es que aquí los mismos analíticos vacilan. Bethe, por ejemplo, que si se llama unitario trabaja con métodos muy próximos al análisis, ha señalado la posibilidad de que detrás de las dos versiones que descubre en el tratamiento de Clitemnestra en la *Odisea* se oculte una misma fuente.[22] Aunque, como hemos visto, son tres las versiones, y no dos como señala el gran crítico alemán. Aquí coincidimos, no obstante, con él en un aspecto: Bethe cree que el juicio condenatorio que contra Clitemnestra emite Agamenón es debido a su rencor, tal como nosotros hemos interpretado el pasaje correspondiente. En cambio, mientras Bethe afirma la rotunda culpabilidad de Clitemnestra, nosotros creemos que se puede matizar algo más.

En efecto, teniendo en cuenta que, como hemos señalado más arriba, en el importante pasaje de *Od.,* 29 y ss., no se alude para nada a la participación de Clitemnestra en el asesinato, y que en el relato objetivo de Néstor se rebaja el papel desempeñado por la esposa (sin hacer mención de que la versión de Menelao coincide con la del propio poeta al comienzo de la *Odisea*), acaso no sea del todo incorrecta nuestra tesis si afirmamos que la triple versión de la muerte de Agamenón se halla de acuerdo con la tendencia homérica a presentar los hechos desde distintos puntos de vista, desde distintos ángulos de perspectiva. En la *Ilíada,* el procedimiento es varias veces utilizado: el ejército griego es visto desde el propio campo griego y desde Troya (la Τειχοσκοπία); Helena es juzgada, de modo muy diverso, por los griegos, por los troyanos,

por sí misma.[23] Tendríamos, pues, aquí un curioso ejemplo de imitación, por parte del poeta de la *Odisea*, de los procedimientos artísticos de la *Ilíada*, según la conocida tesis recientemente sostenida por A. Heubeck,[24] o, en todo caso, si se sostiene la actitud aristárquea de la atribución a Homero de la *Odisea*, una nueva confirmación, de la que no faltan argumentos, de la unidad de los dos poemas.

En todo caso, una conclusión clara resulta de nuestro estudio: Clitemnestra no es juzgada todavía como la mujer viril y malvada que nos ofrecerá la tradición posterior. Su culpa es humanizada, cuando no mitigada por el mismo poeta. Y, desde luego, de lo que no puede hablarse todavía es de su absoluta condena. Tendremos que esperar unos siglos para que empiece a tomar cuerpo la leyenda de la colaboración activa de Clitemnestra en el asesinato de Agamenón.

Estesícoro

Algunos críticos, en especial Harrie y Kunst,[25] han pretendido reconstruir, partiendo de los pocos datos contenidos en los fragmentos 93 y 98 Rz., un poema hesiódico sobre el tema de la *Orestíada*, en el que Clitemnestra desempeñaría un importante papel. Lesky ha demostrado lo infundado de la tesis sostenida por los citados autores según la cual esta hipotética obra habría sido una de las fuentes utilizadas por Estesícoro.[26] Por su parte, Ateneo (XII, 513 C) atribuye a Janto una *Orestíada*, que, asimismo, algunos críticos quieren tener como un precedente de la obra estesicórea.[27] Pero, como el mismo Lesky ha señalado con razón,[28] «die Frage, wie wiet Stesichoros seinerseits von seinem Vorgänger Xanthos abhängt [...] ist unentscheidbar und im Grunde nicht wesentlich».

Prescindiendo, pues, de dichos hipotéticos poemas, la primera *Orestíada* arcaica que se puede reconstruir claramente es la de Estesícoro. No vamos a intentar una nueva reconstrucción de dicho poema, después de lo que sobre el tema se ha escrito.[29] Lo que sí debemos advertir es que, cuando hablamos de una *Orestíada* entendemos un poema en el que tenga un papel decisivo la cuestión de si Orestes es o no culpable de la muerte de su madre, esto es, una obra donde el problema de la conciencia se halle en primer plano. En este sentido puede afirmarse que en Homero no hay todavía *Orestíada*, por la sencilla razón de que allí la venganza se

producía automáticamente, sin tomar en consideración el problema de la culpabilidad subjetiva. Esta observación, que hizo por vez primera Glotz,[30] es de suma importancia para el problema que nos ocupa, y conviene no perderla de vista.

Poco es lo que de la *Orestíada* estesicórea sabemos. Lo que sí podemos deducir a través de los fragmentos que nos han llegado es que el poeta de Hímera introducía importantes innovaciones, cosa nada extraña si tenemos en cuenta que el afán de innovación es uno de los rasgos característicos de Estesícoro, afán que le ha valido el calificativo de «audaz innovador».

Las novedades introducidas por Estesícoro se refieren especialmente a Clitemnestra, y ello tiene importancia para nuestro trabajo. Bowra[31] señala como las más importantes, primero, la introducción del tema del sueño, de la visión que despierta a Clitemnestra (fr. 15 D), motivo que desde ahora desempeñará importante papel en la leyenda; en segundo lugar, la presencia de las erinias, dato que permite deducir que el problema moral tenía importante papel en el poema.

Pero no son éstas las únicas novedades que presenta, respecto de sus precursores, el poema de Estesícoro. Defradas, por ejemplo, partiendo del fragmento 37-38 Edmonds, y realizando una exégesis del mismo, se pregunta si la presencia de Ifigenia, atestiguada por el fragmento citado, no delata una intención apologética de la esposa asesina, con lo que se llegaría a la conclusión de que el crimen de Clitemnestra quedaría paliado, ya que estaría justificado en parte como un acto de venganza por la muerte de su hija.[32] A nuestro juicio todavía puede avanzarse algo más en el intento por aclarar la actitud de Estesícoro ante Clitemnestra.

En efecto, aunque aquí pisamos un terreno difícil que sólo permite hipótesis algo aventuradas y siempre frágiles, creemos que el análisis del fragmento 17 D puede arrojar alguna luz sobre esta cuestión. Como se sabe, este fragmento ofrece dificultades en lo que respecta a la determinación del poema a que pertenece. En un trabajo publicado en *Estudios Clásicos*[33] hemos intentado demostrar que el fragmento en cuestión puede verosímilmente considerarse como una parte del poema titulado *Helena*, donde el poeta describía la huida de Helena con su amante. El hecho de que pueda atribuirse a un poema que no trata del tema de la *Orestíada* rebaja algo las conclusiones que de dicho fragmento pueden sacarse, pero por lo menos permite barruntar la actitud que el poeta ha adoptado ante Clitemnestra. El fragmento en cuestión reza así:

οὕνεκα Τυνδάρεως
ῥέζων ποτε πᾶσι θεοῖς μούνας λάθετ' ἠπιοδώρου
Κύπριδος· κείνα τὲ Τυνδαρέω κόδαις
χολωσαμένα διγάμους τε καὶ τριγάμους τίθησι
καὶ λιπεσάνορας

Lo que aquí nos interesa poner de manifiesto es que en dicho fragmento se intenta, míticamente, explicar la tendencia adúltera de las hijas de Tíndaro, entre las que se encuentra Clitemnestra. El pasaje, pues, cae de lleno dentro de la tendencia, que ya apunta en Homero, a sobrecargar a la esposa de Agamenón de rasgos peyorativos.

Pero hay todavía más. Que en Estesícoro Clitemnestra pasa a ocupar un primer plano, y que el poeta ha querido presentarla como un personaje activo, con un papel acaso más importante que el del propio Egisto, resulta claro a través de algunas representaciones cerámicas que buen número de críticos consideran inspiradas en la obra estesicórea. Por ejemplo, en el *pelike* reproducido en el *Lexikon* de Roscher,[34] Clitemnestra aparece de pie, blandiendo un hacha en actitud de defender a Egisto, al que está dando muerte Orestes. Robert y Defradas,[35] entre otros, ven en esta representación una escena inspirada en el poema estesicóreo. Los argumentos de Séchan[36] en favor de la tesis de que el tema del hacha es una invención del artista-pintor no nos parecen en modo alguno contundentes, sobre todo si tenemos en cuenta que los arqueólogos han considerado siempre el influjo de la cerámica sobre la poesía como menos frecuente que el caso inverso. Y el motivo del hacha aparece frecuentemente en época posterior a Estesícoro, especialmente en Esquilo.

Resumiendo las anteriores consideraciones, aparece un cuadro bastante completo de la figura de Clitemnestra en Estesícoro. Esposa condenada a ser adúltera por Afrodita, expiando una falta paterna, interviene activamente en el asesinato del esposo, defendiendo a su amante en el momento en que éste se ve amenazado por el hijo que viene a imponer venganza. Pasan los años y la conciencia de su culpa resucita por medio de terribles visiones nocturnas, como la que nos ha transmitido Plutarco (*Moralia*, 555 A), y que constituye el fragmento 15 D. De este modo, la visión homérica queda profundamente modificada, y Clitemnestra inicia, en plena época arcaica, la «degradación» que irá en aumento constante, con escasas excepciones.

A continuación debemos ocuparnos de dos autores contemporáneos, que han tratado, aunque con diferente extensión, de Clitemnestra. Nos referimos a Píndaro y Esquilo. Aquí nos enfrentamos con un difícil problema de cronología; como es bien sabido, se ha discutido largamente sobre cuál de los autores ha escrito antes su obra.

Píndaro toca el tema de la *Orestíada* en su *Pítica* XI. Esquilo ha abordado ampliamente la misma leyenda en su obra más importante, la *Orestíada*. Pero si bien conocemos la fecha de representación de esta última, desconocemos el año de composición de la oda pindárica. Aquí los eruditos se dividen en tres grandes grupos. Una gran mayoría de críticos[37] se deciden, para la oda pindárica, por el año 454, con lo cual, caso de haber imitación, el imitador debe ser Píndaro. Pero hay que advertir que recientemente se va abriendo paso entre muchos eruditos la creencia de que la fecha de la *Pítica* XI debe remontarse a 474, con lo cual quedaría destruida la tesis de una imitación de la *Orestíada* por parte de Píndaro. La solución entonces sería, o bien creer que es Esquilo el imitador,[38] o, como algunos críticos han dicho, habría que sostener la tesis de una fuente común.

Si nos hemos detenido un tanto en el problema cronológico es porque en este pequeño punto de historia del espíritu resulta de importancia señalar los diversos estadios de la concepción de Clitemnestra. A nuestro juicio, Píndaro compuso su oda sin tener conocimiento de la obra de Esquilo, pues los rasgos que atribuye a la esposa de Agamenón, aunque añaden algo a los de Estesícoro, no son tan significativos como los de la Clitemnestra de Esquilo. Pero veamos la cuestión en detalle. En realidad, la brevedad del poema pindárico impide sacar conclusiones de importancia capital. Pero aun teniendo en cuenta esta limitación, es evidente que la *Pítica* XI añade un nuevo rasgo condenatorio a los que hemos analizado en Estesícoro. El poeta, como se sabe, habla del vencedor de los Juegos Píticos, el tebano Trasideo, quien logró su triunfo

> en los ricos campos de Pílades,
> huésped del lasconio Orestes,
> a quien, al ser asesinado su padre,
> Arsíone salvó de las terribles manos de Clitemnestra
> [...] esta mujer sin compasión (νηλὴς γυνά).

Hay que conceder mucha importancia al lugar preeminente que

ocupa en la estrofa la expresión νηλὴς γυνά. Píndaro ha querido poner el acento de los rasgos de Clitemnestra en este epíteto. Pero, a pesar de que en el mismo poema se nos descubre que tras haber dado muerte a Agamenón, quiso su esposa aniquilar asimismo al hijo, que se salva gracias a la nodriza Arsíone —lo cual es dar un paso más respecto de Estesícoro en la inculpación de Clitemnestra—, es claro que después de la representación de la *Orestíada* esquílea todo ello carece de fuerza original.

Y aún podríamos añadir otra consideración. La interrogación formulada en *Pít.*, XI, 22 y ss., merece atención:

> ¿Qué le indujo a cometer su horrible acto?
> ¿Acaso el deseo de venganza contra el matador de su hija?
> ¿O más bien impulsada por el amor a Egisto, quien logró seducirla e [inducirla al crimen?

Parece lógico concluir que esta inseguridad en cuanto a los móviles del crimen presupone un estadio de la leyenda anterior al claro y nítido estudio psicológico que es la *Orestíada.* Después de ella preguntarse el porqué de la conducta de Clitemnestra, y, sobre todo, llamarla simplemente νηλὴς γυνά sería pecar de falta de originalidad, que no puede negarse al gran poeta beocio.[39]

Píndaro, por consiguiente, en el desarrollo interno de la evolución de Clitemnestra, queda situado entre Estesícoro y Esquilo.

Esquilo

La línea ascendente que venimos observando en la inculpación de Clitemnestra, desde Homero en adelante, se continúa en Esquilo. En el Agamenón el poeta nos ha dado la imagen insuperable de la mujer de corazón viril,[40] con un neto contraste frente al espíritu débil y afeminado de un Egisto.[41] Los dos personajes de Esquilo son, sin ningún género de dudas, las réplicas de los mismos personajes tal como los hallamos en Homero. Sólo que en el poeta ateniense se han invertido los papeles. En Homero es Egisto el que obra por su cuenta; en Esquilo, el arrojo y la decisión de Clitemnestra eclipsan al débil amante.

Pero hay más. La simple lectura de los pasajes de los dos poetas a que hacemos referencia bastan para darse cuenta de que, al componer la *Orestíada,* Esquilo tenía en la mente los mismos pasajes homéricos. Tomemos, simplemente, los primeros versos del Agamenón y comparémoslos con el pasaje odiseico correspon-

diente. Hay sorprendentes paralelismos, pero hay asimismo rasgos que denotan un interés especial, por parte de Esquilo, por mostrar independencia con respecto de Homero.

En efecto: en la *Odisea* hallamos al vigía que desde su atalaya espera la llegada de Agamenón.

Se nos dice que el vigía estuvo un año montando su guardia, y que, tan pronto lo divisó, corrió a anunciar la nueva a sus amos.

En el *Agamenón* hallamos las mismas referencias, con expresiones casi idénticas:

> Hallamos al vigía, que lleva todo un año de guardia;

pero, y eso es muy importante, hay profundas diferencias con respecto al texto homérico. Si en la *Odisea* el que ha ordenado la guardia es Egisto, y a él es a quien va a dar la nueva el vigía, en el *Agamenón* la responsabilidad entera cae sobre Clitemnestra.

Que Clitemnestra llena toda la acción es demasiado evidente para que nos entretengamos en ponerlo de manifiesto. Sí, empero, importa señalar que uno de los motivos[12] dominantes de la tragedia es la paradoja de que haya sido una mujer, no un varón, quien ha llevado a cabo la horrible empresa. El mismo coro insiste en este punto (*Ag.*, 1448 y ss.):

> a manos de una mujer perdió la vida.

Y, finalmente, para poner todavía más de manifiesto no sólo la culpabilidad sino el valor viril de Clitemnestra, el poeta nos la presenta en escena narrando cínicamente los detalles del asesinato, sin eludir los puntos más horripilantes:

> Aquí estoy en pie y serena, en el mismo lugar do le di muerte.
> Junto a mi obra. De manera lo hice —y no he de negarlo—
> que ni pudiese huir ni defenderse de la muerte.
> Envolvíle en la red sin salida, como quien coge peces,
> mortal para él. Dos veces le golpeo, y lanza dos quejidos
> y cae desplomado. Y, ya en el suelo, le doy un tercer golpe
> que a Hades ofrezco, guardián de los muertos en la mansión profunda.
> Así, caído, se estremece por postrera vez; da su espíritu
> y de las anchas heridas brota impetuosa la caliente sangre.
> Las oscuras gotas del sangriento rocío me salpican
> y no me alegran menos de lo que alegra la lluvia de Zeus
> la mies, cuando brota la espiga.

Sin duda alguna la figura de Clitemnestra alcanza en Esquilo el máximo de su grandeza trágica, pero al mismo tiempo llega al colmo de su maldad. Poseída de un loco furor de venganza, que la convierte, en la mente del poeta, en la encarnación del espíritu destructor de la casa de los atridas, ella misma llega a tener conciencia de su metamorfosis.[43] Y tal es, en efecto, la impresión que produce su exagerada crueldad, su voluntad masculina y aún más que masculina, diabólica. Es cierto que se nos presenta enamorada de su cómplice. Pero en ningún momento se la ve depender de la voluntad del varón. Es ella la que decide, sin que jamás tenga necesidad de consultarle para tomar decisiones. Bowra[44] ha sabido darnos en pocas palabras la mejor descripción de esta figura: «She makes no attempt to dissemble her crime and theatens dire punishment to those who oppose her. There is something magnificent about the way that she passes the limits of her sex and proudly proclaims that she, a woman, has murdered a man».

Papel de Delfos

Que en el cuadro que de la *Orestíada* han ofrecido Estesícoro, Píndaro y Esquilo, a pesar de los puntos donde difieren, hay varios elementos comunes, es una observación que formuló, a finales del siglo XIX, Wilamowitz.[45] Es más. Incluso en las representaciones figuradas se pueden hallar puntos que coinciden con los poetas citados. Ahora bien, estas analogías pueden explicarse de muy diversa manera, aunque Wilamowitz se decidió por la hipótesis de una fuente común, fuente que el gran crítico alemán consideraba inspirada por la piedad délfica. Recientemente otros críticos se han ocupado del mismo problema, presentando objeciones a la tesis de Wilamowitz, o aceptándola con algunas modificaciones. Lesky,[46] enemigo siempre de construcciones hipotéticas y aventuradas, calificó la opinión de Wilamowitz como «simple posibilidad». En realidad, Wilamowitz no se sentía muy seguro de la probabilidad de su explicación, y de hecho años más tarde abandonaba su primera hipótesis para adherirse a la tesis que veía la fuente común de los poetas citados en un *Nostos* sobre el regreso de los atridas.[47] En cambio, Defradas[48] aceptaba, aunque como simple hipótesis, la primitiva tesis wilamowitziana de un poema délfico sobre el tema de la *Orestíada*.

El problema nos interesa especialmente porque la idea de un influjo délfico sobre la evolución de la *Orestíada* está en íntima

relación con la misoginia inherente al tema de la muerte de Clitemnestra por orden de Apolo. Defradas,[49] en su libro sobre los temas de la propaganda délfica, ha realizado un loable esfuerzo por establecer una relación íntima entre la ideología délfica y el ideal aristocrático-dórico de la época arcaica. Con ello intenta explicar el antifeminismo común a los poemas indicados y a Esparta. Pero la argumentación del autor francés se ve viciada por una petición de principio, ya que da por demostrado lo que precisamente hay que demostrar: la existencia de una fuente délfica. Es cierto que en Píndaro hay rasgos que permiten considerarlo como un espíritu poco apto para comprender a la mujer,[50] como ha puesto de relieve Ahlert. Es cierto asimismo que los elementos órfico-pitagóricos que J. Duchemin[51] ha señalado en el poeta beocio serían un buen indicio para explicar esta misoginia, si tenemos en cuenta que el orfismo es esencialmente misógino. Pero aparte el círculo vicioso que hemos señalado en la argumentación de Defradas, hay otras consideraciones que rebajan el valor probatorio de su tesis. M. Delcourt,[52] por ejemplo, ha revisado últimamente toda la problemática relativa a las relaciones espirituales entre Esparta y Delfos y ha llegado a conclusiones muy distintas. No es que Delfos haya inspirado a Esparta, sino al contrario, sería Esparta la que —sobre todo en época de Cleómenes— ha hecho de la pitia el brazo secular de su ambiciosa política. Y termina con estas palabras: «C'est en mettant la Pythie au service de ses ambitions qu'il a créé la légende d'une collaboration entre Sparte et Delphes pour l'expulsion des tyrans».[53]

Finalmente, es preciso poner de manifiesto que la tesis de Defradas presupone, a nuestro juicio, la acepción implícita de la tesis de K. O. Müller sobre el origen dorio de Apolo, tesis que hoy no comparte ya casi nadie.[54]

En todo caso, era necesario este breve excurso para poner de relieve que ha sido la época arcaica la que ha ido sobrecargando a Clitemnestra hasta convertirla en el símbolo de la maldad humana.

La tragedia clásica

Pasemos ahora a Sófocles. De entre las obras conservadas del gran trágico, la *Electra* nos ofrece importante material para estudiar la actitud que adoptara frente a Clitemnestra. Aquí cabría hablar del debatido problema de la prioridad respecto de la obra

del mismo título de Eurípides, problema que todavía no se ha resuelto de modo satisfactorio.[55] Pero si tenemos en cuenta que no hallamos en ninguna de las dos piezas indicios de polémica, concluiremos, como Pohlenz,[56] que «damit verliert die Frage der Priorität viel von ihrer Bedeutung».

La primera observación que se impone, al estudiar la figura de Clitemnestra en Sófocles, es que su figura ha perdido muchos de los rasgos varoniles que hallamos en Esquilo. Cuando Electra y su madre discuten violentamente sobre la conducta orgullosa de la primera, Clitemnestra, incapaz de inspirar respeto a su hija, tiene que invocar el espantajo de Egisto para obligarla a callar (vv. 627 y ss.). Es éste un rasgo importantísimo que no conviene perder de vista. Y cuando, vv. 680 y ss., se entera de la falsa noticia de la muerte de su hijo Orestes, su reacción es un amasijo de contradicciones, y su corazón flota de alegría de verse liberada del constante temor a la venganza y la pena de la pérdida del hijo:

> que es lamentable
> que conserve la vida a costa de dolores.
>
> (vv. 767 y ss.)

Pero aunque Clitemnestra ha perdido algunos de los rasgos arcaicos que la convirtieron en una νηλὴς γυνά, otros se conservan. Electra le reprocha que su hermano Orestes pudo a duras penas salvarse de una muerte segura cuando, tras el asesinato del padre, quiso asimismo dar muerte al hijo (vv. 601 y ss.). Este rasgo hemos visto que se hallaba en Píndaro. En otra ocasión (vv. 526 y ss.) hallamos un rasgo esquíleo: en la discusión con su hija afirma sin rodeos que Agamenón murió a sus manos:

> tu padre, según tu eterna cantilena
> a mis manos murió. Es cierto, y no lo niego.

Aunque aduce como justificación que el móvil fue la muerte de Ifigenia. Y, sobre todo, Clitemnestra pretende presentarse como brazo secular de Dike, que ha condenado al padre por el sacrificio de su hija:

> Fue Justicia quien lo abatió, no yo sola.

En los lamentos de Electra, al comienzo de la pieza, se nos dice que Clitemnestra se ha cebado en la debilidad de su hija, a la que ha reducido a la condición de simple esclava (vv. 189-192). Es más, para satisfacer a Egisto ha hecho que Electra permanezca soltera,

evitando así la posibilidad de que diera a luz un hijo varón, futuro vengador de su abuelo (vv. 963 y ss.).

La culpabilidad de Clitemnestra aparece, pues, en Sófocles, como algo evidente. Pero ha perdido muchos de los oscuros tintes con que la presentaron los autores arcaicos. Bowra[57] ha realizado un interesante análisis del tratamiento de esta figura, intentando demostrar que todo el interés de la obra sofóclea reside en la intención del poeta por mostrar que esa mujer no merece vivir, que su castigo será el justo premio de su conducta. Es cierto que una gran parte de los pasajes aducidos por el crítico inglés pueden llevar a conclusiones parecidas. Pero el punto de vista de Bowra es exagerado. Es más, incluso se puede afirmar que en Sófocles tenemos un primero, aunque débil, intento por presentar a Clitemnestra bajo una luz menos siniestra que sus precursores. Es ya de por sí sintomático el hecho de que su Clitemnestra difiera enormemente de la de Esquilo. Eso representa ya de por sí una reacción. Clitemnestra es, en la obra sofóclea, evidentemente culpable, pero en modo alguno un ser que, como el de Esquilo, ha perdido toda su humanidad. Ya hemos citado antes el interesante pasaje donde Clitemnestra da muestra de cierta lucha interior. Hay, pues, en la pieza sofóclea probablemente cierto influjo de la concepción euripídea, que consiste en el interés por las interioridades de los personajes. Acaso haya que creer en un lejano y débil influjo de la Medea.

En Esquilo Clitemnestra se ve asaltada por visiones nocturnas de inequívoco sentido. El sueño que ha despertado sobresaltada a Clitemnestra es una clara señal de que los muertos se hallan irritados. Así lo dice claramente el coro de muchachas de las *Coéforas*, que van a aplacar el espíritu del muerto por orden de su señora:

> Era el filo de medianoche y todo dormía,
> cuando se aparece el Terror. Con los cabellos
> erizados, respira venganza y anuncia sueños numerosos.
> Del fondo de esa mansión sale su voz terrible.
> Llénalo todo de espanto y cae sobre el gineceo
> con atronadora pesadumbre...
>
> (*Coéf.* 32 y ss.)

En Sófocles, el sueño que ha tenido Clitemnestra es mucho más ambiguo. Hay en él elementos favorables y presagios desfavorables.[58] Soñar con el muerto era para la mentalidad griega un mal presagio. Pero en el sueño tiene importante papel un árbol, y

soñar con un árbol era tenido por signo de buen augurio (cfr. vv. 417 y ss.). Ello quiere decir que, en muchos aspectos, la conciencia de Clitemnestra está más acallada en Sófocles que en Esquilo.

Finalmente, hemos de estudiar la figura de Clitemnestra en Eurípides. Y lo primero que hemos de decir es que su tratamiento es un intento por reivindicar, aunque sea parcialmente, su figura.

Dos son las tragedias euripídeas donde la esposa de Agamenón tiene un papel importante: la *Ifigenia en Aulide* y la *Electra*. Aunque cronológicamente la *Electra* es anterior, nos ocuparemos de ella en último lugar porque el tema es, desde el punto de vista de la leyenda, posterior.

Hemos visto que Sófocles representa, en cierta medida, una reacción frente a Esquilo. Esta intención aparece mucho más clara en Eurípides. La Clitemnestra que aparece en la *Ifigenia en Aulide* está dorada de una serie de rasgos que quieren poner de manifiesto su feminidad. Al comienzo mismo de la pieza nos hace saber que ha acudido con presteza al llamamiento de su esposo (*I. A.*, 624 y s.). Es asimismo muy digno de tenerse en cuenta un punto sobre el que pocas veces se ha llamado la atención. Clitemnestra ignora incluso los nombres de los héroes griegos, incluyendo a Aquiles. ¿Cómo hay que interpretar este rasgo? A nuestro juicio, es un medio de que el poeta se sirve para insistir en los rasgos femeninos de su figura. Clitemnestra no es un espíritu varonil, que se ocupa de los asuntos de su esposo. Es un mujer atenta sólo a los problemas del hogar, obediente y sumisa. ¡Qué diferencia con respecto a la varonil mujer del Agamenón esquíleo!

Frente a esta actitud inicial, algunos críticos han puesto de relieve la dura reacción de Clitemnestra al tener noticia de las intenciones ocultas de Agamenón. Schiller, en el prefacio de su traducción, atacó duramente el pasaje (1145 y ss.), por creer que en él aparece de modo excesivamente brusco y sin transición la futura asesina de su esposo. En honor a la verdad, empero, hemos de afirmar que no hay tal brusquedad. No se da un paso de la mujer sumisa a la madre rebelde sin transiciones, o, si se quiere, el poeta nos ofrece los datos psicológicos precisos para comprender la actitud de Clitemnestra.

Señalemos primero que la sumisión de la esposa no significa de por sí amor. Y todo invita a suponer que no es el afecto el lazo que une a los dos esposos en esta tragedia. La frialdad es, más

bien, lo que preside sus relaciones. Frialdad que aparece ya en la salutación que Agamenón dirige a su recién llegada esposa, donde un simple Λήδας νένοϑλον (v. 1106), que se repite a lo largo de la obra (cfr. 686, 631 y ss.) basta para darle la bienvenida.

Frialdad, empero, es poco. Si hemos de prestar crédito a las palabras de la indignada Clitemnestra (1149 y ss.), su boda con Agamenón fue forzada y rodeada de un ambiente de hostilidad y muerte. Tendríamos aquí uno de los muchos casos donde Eurípides ha escogido versiones poco conocidas de las leyendas que toca para justificar psicológicamente la actitud de sus personajes.

Por consiguiente, la reacción de Clitemnestra está del todo justificada, y completamente clara su psicología: nos enteramos de que no existe la menor comprensión entre los esposos, y que si bien Clitemnestra se ha mostrado sumisa y fiel, se rebela violentamente tan pronto comprende las aviesas intenciones de su ambicioso e irresoluto esposo. La observación de Schiller aparece, por consiguiente, del todo injustificada. Dados los supuestos psicológicos y las noticias indicadas, lo raro sería que no estallara la cólera violenta de Clitemnestra.

Cuando pasamos de la obra esquílea, e incluso de la sofóclea, a la *Electra* de Eurípides, nos damos cuenta de que entramos en un ambiente nuevo. No hallamos ya la división en buenos y malos. En Eurípides cada personaje es un mundo completo, que tiene sus propias leyes, y resulta difícil dar un juicio condenatorio de los mismos. Así ocurre con la Clitemnestra de este trágico.

Primer hecho que notamos: en Eurípides, Egisto tiende a ocupar, como en Homero, el papel principal en el asesinato de Agamenón. Tras la muerte de Agamenón (vv. 28 y ss.) Electra vio peligrar su propia vida: Egisto intentó darle muerte junto con su padre. Su madre lo impidió.

Pero Clitemnestra hizo todavía más. En el verso 17 —que Nauck equivocadamente, a nuestro juicio, atetiza— se nos informa de que Egisto quiso realizar una aniquilación completa de la casa de Atreo, ya que intentó acabar asimismo con Orestes. El verso dice que Orestes se salvó gracias al anciano ayo de su padre. Pero si tenemos en cuenta que fue asimismo Clitemnestra la que protegió la vida de Electra, parece lógico suponer que fue ella misma la que puso al niño en manos del anciano.

Todo ello nos presenta un cuadro muy diverso del tradicional. En Píndaro era precisamente Clitemnestra la que intentaba el asesinato del niño y algo parecido ocurre en Esquilo y Sófocles. Estamos en plena reivindicación de la figura.

Que Egisto es el principal culpable del asesinato, queda ya indicado con lo que hemos dicho. Pero en el curso de la obra se insiste sobre esta culpabilidad: Orestes (vv. 82 y ss.), al pronunciar sus primeras palabras en la tragedia, no duda en atribuir toda culpabilidad al amante de su madre, y en colocar a ésta en una posición subordinada.

Electra no se expresa con la misma decisión sobre la culpabilidad. Pero es que la figura de la hermana de Orestes está magistralmente trazada; es una obra maestra de psicología. Mientras en el curso de toda la obra inculpa constantemente a la madre, se le escapan de vez en cuando expresiones que nos indican que, en el fondo, es a Egisto a quien en realidad odia de todo corazón. Al enumerar sus desgracias, en el prólogo, no deja de atribuir a Egisto la causa de sus males. Pero cuando, culminada la venganza y muertos los dos amantes, Electra se halla ante el cadáver de Egisto, arremete furiosa con una serie de insultos (vv. 907 y ss.) que sólo un odio inconscientemente guardado en el fondo del alma nos puede explicar satisfactoriamente.

Electra siente verdadera obsesión por la conducta de su madre. Desconfía de ella porque se ha visto defraudada. Y esta desconfianza perdura cuando incluso Clitemnestra se deja llevar, ante su hija, por sus propios sentimientos maternales, y le abre su corazón, reconociendo sus errores pasados. Electra considera a su madre un ser sin sentimientos, sin arrepentimiento, sin corazón. Pero Clitemnestra nos hace, a nosotros y a su hija, una auténtica confesión de arrepentimiento:

> He descargado con exceso mi cólera contra mi esposo.
>
> (vv. 1105 y ss.)

Las conclusiones que se desprenden de este estudio son claras. La figura de Clitemnestra, en el curso de la historia literaria, fue recargándose de rasgos de perversidad. Su culpabilidad en el asesinato de su esposo fue haciéndose mayor a medida que los espíritus se iban ocupando de ella. En Homero, según hemos tenido ocasión de comprobar, no se daba un veredicto definitivo. Y, sobre todo, era Egisto el que cargaba con el peso de la responsabilidad. A Clitemnestra se la podía sólo considerar, en fin de cuentas, como un ser débil que no supo resistir hasta el final. Fue culpable, pero con una culpabilidad pasiva.

La época arcaica, acaso por un influjo dórico, que para algunos autores determina la mayor parte de las características de esta

época, se cebó duramente en Clitemnestra. Desde Estesícoro hasta Esquilo, toda una larga tradición literaria rivaliza en añadir nuevos rasgos criminales sobre la esposa de Agamenón. Sófocles inicia, tímidamente, una reacción contra esta tendencia. Pero fue Eurípides el verdadero defensor de Clitemnestra. Dotado de una profunda preocupación por la psicología femenina, nos dio en la *Ifigenia en Aulide* y en la *Electra* un magistral estudio psicológico de la mujer asesina. Y no para condenarla absoluta e inapelablemente, sino para arrinconar definitivamente la mayor parte de las acusaciones que sobre ella pesaban. Como en otras ocasiones, volvióse contra la tradición reinante de su época.

[1] Cfr. B. SNELL, "Geistesgeschichte der Wissenschaft", en *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955, 426.
[2] *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, de ROSCHER, III, pp. 975 y ss. (Höfer); ZIELINSKI, "Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee", en *NJbb.*, 3, 1899, 81 y ss. y 161 y ss.
[3] MAZON, *Eschyle, Orestie*, París, 1925, pp. I-XIX (col. Budé); WILAMOWITZ, *Aischylos, Orestie*, II, Berlín, 1896, pp. 12-25 y 246 y ss.; KUNST, "Die Schuld der Klytaimestra", en *WSt.*, 43, 1924-1925, 18-32 y 143-154; LESKY, *Hermes*, 66, 1931, 194, nota 3 (crítica de Kunst); BOWRA, *Cl. Q.*, 30, 1936, 129 y ss.; SÉCHAN, *Etudes sur la tragédie grecque*, París, 1926, pp. 86-101; DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954, pp. 160 y ss.; FERRARI, "L'Orestea di Stesicoro", en *Athenaeum*, 16, 1938, 37 y ss.; HARRI, *AfRw.*, 23, 1925, 359 y ss.
[4] *RE*, XI, col. 890 y ss.
[5] "Klutaimestra νηλής γυνά", en *Eranos*, 41, 1943, 91 y ss.
[6] HEINEMANN, *Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur*, Leipzig, 1921; KUNST, *Die Frauengestalten im attischen Drama*, Leipzig, 1922; YOUNG, *The Women of Greek Drama*, Nueva York, 1953; TE RIELE, *Les femmes chez Eschyle*, Groninga, 1955; ANDERSON, "The Character of Clytemnestra in the Agamemnon of Aeschylus", en *TAPhA*, 60, 1929, 136-154; "The Character of Clytemnestra in the Choephores and Eumenides", en *AJPh*, 53, 1932, 301 y ss.
[7] Cfr. las palabras de CH. PICARD, *Les religions prehelléniques*, París, 1948, p. 139.
[8] L. A. STELLA, *Il poema di Ulisse*, Florencia, 1956, p. 73.
[9] *Eranos*, 41, 1943, 92.
[10] *Homerische Untersuchungen*, pp. 199 y ss.
[11] *Glaube der Hellenen*, 1956², II, p. 198.
[12] *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlín, 1953.
[13] *Od.*, 409-411.
[14] *Id.*, 421-423.
[15] *Id.*, 424-426.
[16] SCHADEWALT, *Von Homers Welt und Werk*, 1951², pp. 175, 262, 308 y especialmente 51.
[17] Páginas 193 y ss.
[18] *Id.*, 193-194.
[19] *Id.*, 310.
[20] BOWRA, *Sophoclean Tragedy*, p. 212, no acepta, con razón, esta tesis.

[21] En este sentido, cfr. BETHE, *RE*, XI, col. 891.

[22] *RE*, XI, 891. Cfr. WILAMOWITZ, *Hom. Unters*, p. 154; MAZON, *Orestie*, página II; DÜRING, art. cit., 98.

[23] Cfr. nuestro trabajo "Homeriká", en *Helmantica*, 1955, 190.

[24] *Der Odysse-Dichter und die Ilias*, Erlangen, 1954, p. 101.

[25] HARRIE, *AfRw.*, 23, 1925, 369; KUNST, *WSt.*, 43, 1924-1925, 18.

[26] *Hermes*, 66, 1931, 194.

[27] Cfr. BERGK, *PLG*³, fr. 31-42.

[28] *RE*, s. u. *Orestes*, col. 978.

[29] Cfr. C. ROBERT, *Griechische Heldensage*, p. 1305; ÍD., *Bild und Lied*, página 149; DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954, páginas 161 y ss.

[30] *La solidarité de la famille*, pp. 48 y ss.

[31] *Greek Lyric Poetry*, 1936, pp. 131 y ss.

[32] DEFRADAS, *op. cit.*, 170.

[33] "La Helena y la Palinodia de Estesícoro", en *Est. Clás.*, 1957-1958, páginas 157 y ss.

[34] III, col. 972.

[35] ROBERT, *Bild und Lied*, p. 149; DEFRADAS, *op. cit.*, pp. 178 y ss.

[36] *Etudes sur la tragédie*, p. 86, nota 1.

[37] BOWRA, *ClQ.*, 30, 1936, 140; DÜRING, *Eranos*, 41, 1943, 91 y ss.; W. THEILER, *Mus. Helv.*, 12, 1955, 194; FINLEY, *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, Mass., 1955, página 160.

[38] Entre otros, WILAMOWITZ, *Pindaros*, p. 259; SNELL, ed. de 1953; LESKY, *RE*, s. u. *Orestes*, col. 972.

[39] DÜRING, art. cit., 108, no tiene en cuenta este argumento estilístico.

[40] *Agamemnón*, v. 11.

[41] Cfr. *Ag.*, 1625 y ss.

[42] Cfr. HILTBRUNNER, *Wiederholungs-und Motivtechnik bei Aischylos*, Diss., Gotinga, Bern., 1946, pp. 64 y ss.

[43] Algo parecido ocurre en la *Hécuba* de Eurípides.

[44] *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1947³, p. 236.

[45] *Aischylos, Orestie*, II, *Das Opfer am Grabe*, p. 266; Wilamowitz volvió sobre el tema en otras obras: *Gr. Tragödie*, II, p. 135; *Aischylos, Interpretationen*, p. 134; *Pindaros*, p. 261.

[46] *RE*, s. u. *Orestes*, col. 978.

[47] *Der Glaube der Hellenen*, 1932 (1956²), pp. 39 y ss.

[48] *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954, *pássim*, y WILLETS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, 1955, pp. 85 y ss.

[49] Cfr. *Les thèmes de la propagande delphique*, citado.

[50] "Märchen und Frauen in Pindars Dichtung", en *Philol.*, Supp. XXIV, I, 1942.

[51] *Pindare, Poéte et prophéte*, Les Belles Lettres, París, 1955.

[52] *L'Oracle de Delphes*, Payot, París, 1955.

[53] DELCOURT, *op. cit.*, p. 125.

[54] Cfr. nuestra discusión en *Emerita*, 1957, 291, 1.

[55] En general, cfr. la edición de DENNISTON, p. XXXIII; SHEPPARD, *CR*, 41, 1927, p. 2; BOWRA, *Sophoclean Tragedy*, pp. 216 y ss.

[56] *Griechischte Tragödie*, I, 1954², p. 309.

[57] *Op. cit.*, pp. 231 y ss.

[58] Sobre los sueños en general en el espíritu helénico, cfr. el estudio que dedica al tema DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 1956², cap. IV.

Indice de nombres



nueva colección labor

obras publicadas

H. Laborit	1	del sol al hombre
Bernard Voyenne	2	historia de la idea europea
Ludovico Geymonat	3	filosofía y filosofía de la ciencia
Peter Michelmore	4	einstein, perfil de un hombre
Juan-Eduardo Cirlot	5	el espíritu abstracto
Margherita Hack	6	el universo
M. I. Finley	7	los griegos de la antigüedad
Arthur Klein	8	masers y lasers
R. Furon	9	la distribución de los seres
Jean Le Floc'hmoan	10	la génesis de los deportes
Paolo Rossi	11	los filósofos y las máquinas
Louis L. Snyder	12	el mundo del siglo XX (1900-1950)
G. B. Richardson	13	teoría económica
Jean Guichard-Meili	14	cómo mirar la pintura
Eduardo Ripoll Perelló	15	historia del próximo oriente
Emrys Jones	16	geografía humana
Albin Lesky	17	la tragedia griega
A. Laffay	18	lógica del cine
Siegfried Wiechowski	19	historia del átomo
Charles Werner	20	la filosofía griega
Aurel David	21	la cibernética y lo humano
Jan Vansina	22	la tradición oral
H. y G. Termier	23	trama geológica de la historia humana
Claude Cuénot	24	teilhard de chardin
Juan Vernet	25	literatura árabe
Gillo Dorfles	26	últimas tendencias del arte de hoy
C. F. von Weizsäcker	27	la importancia de la ciencia
Albert Ducrocq	28	la aventura del cosmos
Pierre Massé	29	el plan o el antiazar
Serge Lifar	30	la danza
W. F. Hilton	31	satélites artificiales
Silvio Zavatti	32	el polo ártico
Roy MacGregor-Hastie	33	mao tse-tung

Pierrette Sartin	34	la promoción de la mujer
J. M. Millás Vallicrosa	35	literatura hebraicoespañola
Gina Pischel	36	breve historia del arte chino
Antonio Ribera	37	la exploración submarina
Dr. Pierre Vachet	38	las enfermedades de la vida moderna
J. A. V. Butler	39	la vida de la célula
Paul Roubiczek	40	el existencialismo
Gaetano Righi	41	historia de la filología clásica
Silvio Zavatti	42	el polo antártico
M. Gauffreteau-Sévy	43	hieronymus bosch «el bosco»
Pierre Idiart	44	la cantidad humana
Víctor d'Ors	45	arquitectura y humanismo
Vladimir Kourganoff	46	introducción a la teoría de la relatividad
Henry B. Veatch	47	ética del ser racional
M. Crusafont Pairó	48	el fenómeno vital
P. Bourdieu y J. C. Passeron	49	los estudiantes y la cultura
W. H. Thorpe	50	ciencia, hombre y moral
Stephen Clissold	51	perfil cultural de latinoamérica
R. Harré	52	introducción a la lógica de las ciencias
René Taton	53	causalidad y accidentalidad de los descubrimientos científicos
François Châtelet	54	el pensamiento de platón
Luis M. Llubiá	55	cerámica medieval española
Manuel Cruells	56	los movimientos sociales en la era industrial
Agustín del Saz	57	teatro social hispanoamericano
W. M. Watt	58	mahoma, profeta y hombre de estado
Jean Piveteau	59	de los primeros vertebrados al hombre
David Thomson	60	las ideas políticas
Mary Warnock	61	ética contemporánea
René Bissières	62	la búsqueda de la verdad
Charles Chasse	63	gauguin sin leyendas
Glyn Daniel	64	el concepto de prehistoria
F. Garrido Pallardó	65	los orígenes del romanticismo
Walter W. Heller	66	nuevas dimensiones de la economía política
E. B. Ford	67	mendelismo y evolución
H. D. Lewis y R. L. Slater	68	religiones orientales y cristianismo
Stephen H. Dole	69	planetas habitables
Jean Laude	70	las artes del áfrica negra
Douglas Pike	71	australia, continente tranquilo
S. M. Weinstein y A. Keim	72	principios básicos de los computadores

N. E. Christensen	73	sobre la naturaleza del significado
Maurice Aubert	74	el cultivo del océano
C. Rodríguez-Aguilera	75	picasso 85
Clara Malraux	76	la civilización del kibbuts
Antonio F. Molina	77	la generación del 98
John Cohen	78	introducción a la psicología
Harry G. Johnson	79	la economía mundial en la encrucijada
Bruno Munari	80	el arte como oficio
Santiago Genovés	81	el hombre entre la guerra y la paz
F. R. Jevons	82	el secreto bioquímico de la vida
Suzanne Demarquez	83	manuel de falla
Max Born	84	la responsabilidad del científico
Carlos Miralles	85	la novela en la antigüedad clásica
Gillo Dorfles	86	el diseño industrial y su estética
Norman J. G. Pounds	87	geografía del hierro y el acero
Georges Olivier	88	el hombre y la evolución
J. G. Peristiany	89	el concepto del honor en la sociedad mediterránea
David Mitchell	90	introducción a la lógica
J. Tricart	91	la epidermis de la tierra
Norman MacKenzie	92	breve historia del socialismo
Green y Johns	93	introducción a la sociología
Reinhardt Grossmann	94	la estructura de la mente
Juan Schobinger	95	prehistoria de suramérica
John E. Allen	96	aerodinámica
Bryan Wilson	97	la religión en la sociedad
J. F. D. Frazer	98	los ciclos sexuales de los vertebrados
Richard Bailey	99	problemas de la economía mundial
José Onrubia de Mendoza	100	literatura española
R. Trevor Davies	101	la decadencia española (1621-1700)
H. Bondi	102	cosmología
J.-E. Cirlot	103	pintura gótica europea
G. W. Tyrrell	104	la tierra y sus misterios
A. Cirici Pellicer	105	miró en su obra
Alfred Sauvy	106	los mitos de nuestro tiempo
Fernando Wagner	107	teoría y técnica teatral
Bryan Tew	108	cooperación monetaria internacional
George Schwartz	109	teoría del marketing
Luigi Campedelli	110	fantasía y lógica en la matemática
A. J. Cain	111	las especies animales y su evolución
Antonio M. Casas	112	el arte de hoy y de ayer
Wilhelm Boeck	113	rembrandt
B. F. Skinner	114	tecnología de la enseñanza
A. Berenguer Carisomo	115	literatura argentina